تعليقات عبدالرحيم
على البيضاوي

حاشية على اوايل البيضاوي لمولانا شيخ الاسلام عبد الرحيم

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغاي دار السعادة الشريفة
لسنة ثمان وخمسين
ومائة والف

هذه المجلة المنيفة من وقف مولانا صاحب الخيرات
حضرت اغا دار السعادة الحاج بشير وقفه للخبير الكبير
من هو على كل شئ قدير حرره الفقير الله تعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي له

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله سورة فاتحة الكتاب يحتمل ان يكون العلم فاتحة الكتاب فقط
فيكون اضافة السورة اليها من قبيل اضافة العام الى الخاص فاعترض
عليه بانه يلزم ان يكون هذه الاضافة مثل اضافة انسان زيد وقد حكم
الفاضل التفتازاني بقبحه في التلويح اقول قال في التلويح والعلم هو
شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره
في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما كان شهر رمضان بمنزلة
انسان زيد ولا يخفى قبحه انتهى لكن قال في موضع اخر منه بعد ما قرر ان اصول
الفقه لقب لعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة
بيان وتوضيح كشجر الاراك ولا يخفى جريان ما ذكر هناك من القصد لزيادة بيان
وتوضيح هنا اي في سورة فاتحة الكتاب الخ في شهر رمضان الخ فيصح ما ذكر
في التلويح في محلين متنافيان فتامل قد يقال انه لا يلزم من كون انسان زيد
قبيحا قبح اضافة العام الى الخاص مطلقا كقولهم مدينة بغداد وعلم النحو مما ليس
نظائرهما لان الانسان نوع وزيد فرد من ذلك النوع والمدينة وكذا العلم
عرض عام ولا يلزم من قبح اضافة النوع الى الفرد المشخص قبح اضافة
العرض العام الى فرده ولا الى نوعه وشهر رمضان من هذا القبيل ولعل السر فيه
ان النوع جزء من الفرد فان الانسان مثلا جزء زيد فانه الحيوان الناطق مع
التشخص فكان معنى انسان زيد انسان مع التشخص ولا يخفى قبحه ولعلك
تقول على ما ذكرته يلزم عدم الصحة لا القبح فقد فرق بين الاجمال والتفصيل

ولا يلزم من عدم صحة ذلك التفصيل بعدم صحة اجماله غاية ما في الباب
انه يكون قبيحا ولا يخفى ان من يحكم بقبح انسان زيد لا يفرق بين النوع
والعرض العام الا ترى ان قولنا ماشي زيد قبيح ايضا فلا يصلح ما ذكره
وجها للقبح بل الحق ان قبح مثل انسان زيد وامثاله انما هو لعدم فائدة
الاضافة وعدم قابلية قصد زيادة البيان والتوضيح اصلا ولذا قال
بعضهم اضافة العام الى الخاص انما يقبل اذا لم يشتهر الخاص بكونه
تحت ذلك العام فيستهجن انسان زيد ويحتمل وان كان بعيدا ان يكون
العلم مجموع هذه الكلمات الثلث كما قال المحشي حفيكون سالما عما قاله
المعترض وما قيل في رد ان الظاهر وما يدل عليه الاحاديث النبوية
ان علم السورة الكريمة هو فاتحة الكتاب لا سورة فاتحة الكتاب كيف
وسيجي في اوائل سورة البقرة انه يمتنع التسمية بثلثة اسماء فصاعدا
اذا ركبت وجعلت اسما واحدا كبعلبك فضعيف ما فيه كما لا يخفى وفاتحة
الشئ اوله كما ان خاتمته اخره فلا بد فيه من التدريج حتى يتصور الاولية
والاخرية وهي في الاصل مصدر بمعنى الفتح اطلقت على اول الشئ
تسمية للمفعول باسم المصدر مبالغة كانه نفس الفتح لانه يتعلق به
اولا وبالذات وبواسطته يتعلق بالمجموع لكونه جزءا منه على معنى
ان الفتح يتعلق بالاول اصالة وبالذات وهذا الفتح بعينه فتح للمجموع
فهناك فتح واحد المتعلق بالاول حقيقة وبالذات وبواسطته
يتعلق بالمجموع ثانيا وبالعرض فالواسطة هذه هي الواسطة في العروض
كذا صرح بعضهم وتبعه البعض الاخر وههنا قد حل كلام السيد قدس سره
لان الفتح يتعلق به اولا وبواسطته يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاول
على الواسطة في العروض ولا يخفى ان كلام السيد قدس سره ليس كما نصا فيما
ذكر بل العقل السليم يابى عن ذلك وكلام صاحب الكشف يشعر بان الواسطة

مطلب الوسائط ثلث

هي الواسطة في الثبوت لا العروض ولعلك تقول ما معنى الواسطة
في العروض والواسطة في الثبوت فنقول الوسائط ثلث واسطة
في العروض وواسطة في الثبوت وواسطة في الاثبات اما الواسطة
في العروض فهي ما فيه عروض واحد يتعلق بالواسطة حقيقة وبواسطتها
ينسب الى ما هي واسطة له كالسفينة فانه واسطة لجالسها العروض فان
الحركة ثابتة حقيقة للسفينة وبواسطتها تعرض لجالسها على ما قالوا
واما الواسطة في الثبوت فهي ما يكون علة للعروض لما هي واسطة له
سواء عرض لها ايضا لها كحركة اليد فانها واسطة لثبوت الحركة للمفتاح
فان الحركة كما ثبتت لليد ثبتت للمفتاح واما الواسطة في الاثبات
فهي ما يكون علة لاثبات الحكم والعلم به تشبيها كالتغير بالنسبة الى حدوث
العالم وتمام تفصيلها في حواشي حاشية المطالع او صفة جعلت اسما لاول
الشيء اذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح وادخل علامة
للنقل ورجح السيد الشريف قدس سره هذا الوجه وقال هذا هو الوجه لان فاعلة
في المصادر قليلة وقس على الفاتحة حال الخاتمة والكتاب كالقرآن
يطلق على مجموع المنزل المكتوب في المصحف وعلى القدر المشترك بينه
وبين اجزائه المخصوصة فمعنى فاتحة الكتاب اول اجزائه فان كونها فاتحة
انما هو بالقياس الى المجموع لا القدر المشترك وقول من قال معنى فاتحة
الكتاب اول اجزائه او اول اجزائه لان مناط الاولية انما هو الترتيب
ولا اختصاص له بالاجزاء كيف وقد قال عز وجل ان اول بيت وضع
للناس للذي ببكة ولا شك ان مفهوم بيت وضع للناس مفهوم كلي
والذي ببكة فرد اول منه ففيه ان ما ذكر في توجيه اطلاق الفاتحة على اول
الشيء من كونه واسطة في العروض لما يكون واسطة له انما يتمشى في الجزء
لا الجزئي وبهذا اتضح سقوط ما ... بان المراد من الكتاب في قوله فاتحة الكتاب

هو المجموع لا الكلي وما استدل بانه قال تعالى ان اول بيت وضع
للناس للذي ببكة ففيه انه ليس الكلام في اطلاق لفظ الاول مطلقا
بل في الاول الذي اطلق عليه الفاتحة فان قلت قد قالوا ان ما ذكر من كون
فتح الجزء واسطة لفتح الكل انما يظهر في امثال الاشياء المطوية والطوامير
وفي نحو هما من الكتب اذا اريد فتحه على الترتيب الوضعي فسميت اوايلها
بهذا الاسم ثم عمم فاستعمل ثم عمم قلت معناه ثم عمم على اول الشيء بمعنى جزئه
الاول سواء كان واسطة لفتح المجموع اولا على ما يظهر من السوق
واضافة الفاتحة الى الكتاب من قبيل الاضافة اللامية وان كان لا حسن
اظهارها والسر فيه ان المأول لشيء ربما يستعمل في المأول به بحيث
يصير الاستعمال الاول مهجورا منكرا في الاسماع **قوله** ويسمى ام القرآن
عطف على جملة سورة فاتحة الكتاب باعتبار تضمنه قوله تسمى فاتحة
الكتاب واما تجويز عطفه على محذوف تقديره تسمى فاتحة الكتاب
ويسمى ام القرآن فليس بصحيح ولعل اختيار هذا الاسلوب يشعر صيغة
الاستقبال بتاخر تسميتها بام القرآن عن تسميتها بفاتحة الكتاب **قوله**
لانها مفتتحه ومبداه نقل عنه في حاشية المقام ان قوله لانها مفتتحه تعليل
لما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب من جملة خبرية وهي تسمى فاتحة الكتاب
اي فقوله لانها مفتتحه ومبداه تعليل للمعطوف والمعطوف عليه على
الترتيب فقصه اشارة الى ان التسمية بفاتحة الكتاب من قبيل تسمية المكان
باسم الفاعل اي من نوع اسناد الفعل الى المكان او من قبيل تسمية المكان
بالمصدر افيد ان لفظ المفتتح وان كان له مزيد مناسبة للتسمية الاولى الا ان قوله
فكانه اصله ومنشؤه لا يناسبه لان كونها منشأ بهذه لا اصل ومنشأ
انما يلائم التسمية بالام ولا يلائم التسمية بالفاتحة وهو ظاهر اقول كيف غفل عن
احتمال تفرع قوله فكانها اصله ومنشؤه على قوله فيكون اشارة الى وجه

كون المبداية جهة للتسمية بام القران فان الام هو الاصل ومنه سمي الوالدة
اما وما هو مبدا الشيء كانه اصل ومنشاؤه فهو مشابه للمعنى الاصلي للام
في المبداية حقيقة وللمعنى العرفي له اعني الوالدة في حالة زيادة خصوصية ولم زيادة
اشتهاره اعني الاصالة والمنشائية ادعاء دون مجرد المبداية والاولية
وبما قررنا ظهر اندفاع ما قيل قد يقال مبدا الشيء لما منه ذات الشيء كما يقال الشجر منه
الثمر وقد يقال لجزئه الاول والام مبدا المولد بالمعنى الاول دون الثاني والكلام
مبدا القران بالمعنى الثاني دون الاول فحمل هذا توجيها للتسمية بالام محل توجيه
وقوله او لانها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله تعالى آه معطوف على لانها مفتتحة
ومبداؤه الا ان المعطوف علة لامرين والمعطوف عليه علة لاحدهما
ولولا ما نقل من الحاشية لامكن ان يقال ان قوله ومبداؤه عطف تفسير
لمفتتحة وقوله لانها مفتتحة آه علة لقوله تسمى ام القران وترك علة التسمية بفاتحة الكتاب
لظهورها مع انها يفهم ضمنا فحينئذ لم عطف قوله او لانها تشتمل على ما فيه من الثناء على
الله تعالى آه يعني ان مقاصد القران منحصرة في الاصول الثلثة وسورة الفاتحة مشتملة
عليها كلها اما اشتمالها على الثناء على الله تعالى وهو اجراء الصفات الكمالية عليه تعالى بقوله تعالى
الحمد لله الى قوله تعالى اياك نعبد واشتمالها على التعبد بامره ونهيه بقوله اياك نعبد
اذ عبادة الله تعالى انما تكون امتثال امره تعالى ونهيه وبيان الوعد بقوله صراط
الذين انعمت عليهم والوعيد بقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لما فسرين
قالوا ان الذين انعمت عليهم الانبياء والمغضوب عليهم ولا الضالين اليهود والنصارى
ولا يخفى تحقق الوعد في الاول والوعيد في الثاني ولا يلزم ان يدعي دلالة الاخير
على الوعد وكذا دلالة المغضوب عليهم على الوعيد بل يكفي ان يكون ما هو المراد فيها
مستلزما لذلك قال سيد العلماء الوجه في انحصار مقاصد الكتاب المجيد في
الاصول الثلثة ان القران انزل ارشادا للعباد الى معرفة المبدا والمعاد
ليؤدوا حق المبدا بامتثال امر ونهي ويدخروا بذلك للمعاد مثوبة كبرى

مير صدر

وبعبارة

وبعبارة اخرى انزل القران كافلا بسعادة الانسان وذلك بان يعرف
مولاه ويتوصل اليه بما يقربه منه وينفصل عما يبعده عنه ولابد في التوصل من
باعث هو الوعد وفي التفصيل زجر وهو الوعيد ولولاهما لاستولى
الكسل الطبيعي على النفوس وتسلط عليها دواعي الهوى وحجبت عن حضرة
الانوار بظلمات بعضها فوق بعض وقد تبين ان ههنا مقصدا رابعا هو الدعاء
والسوال في قوله اهدنا ولا يخفى ان السوال من حيث هو لا يصلح ان يكون مقصدا
حقيقيا بل المقصد ما هو المقصود بالسوال وههنا لما كان المراد من الصراط المستقيم
ملة الاسلام فالملحق بالسوال في قوله اهدنا اثبات عليها فهو عين التعبد بالامر
والنهي **قوله** او على جملة معانيه اقول لما كان الغرض من انزال القران تكميل
الانسان بحسب القوتين النظرية والعملية على ما سبق يكون مجمل معانيه الحكم النظرية
اي القضايا المتعلقة بالاعتقادات الحقة والاحكام العملية اي القضايا
المتعلقة بالاعمال الشرعية فقوله الى اي سلوك الطريق المستقيم صحة والاطلاع
لقوله جملة او لكل من الحكم النظرية والاحكام العملية فان استقامة الطريق عام
يتناول العمل والعلم بل فيه اولى وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء
بهم وعلى منازل الاشقياء للاتقاء عنها لا يختص بالحكم النظرية الخ كما لا يخفى
فقوله والاطلاع معطوف على السلوك فاشتمال الفاتحة على الحكم النظرية من
اولها الى اياك نعبد وفيه الاحكام الشرعية الفرعية وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
مشتمل عليها وكذا قوله صراط الذين انعمت عليهم الى اخر السورة مشتمل عليها
ايضا **قوله** وسورة الكنز بالنصب معطوف على ام القران **قوله** والوافية
والكافية الظ انهما ايضا منصوبان على انهما اسمان لها وجعلها مجرورين
عطفا على الكنز على ان يكون السورة جزء العلم يستلزم حذف جزء العلم
والعطف على جزء العلم وهما لا يجوزان في مقام بيان الاسم وان جاز الاول
في مقام امن الالباس كما في شهر رمضان **قوله** لذلك الظاهر ان مراد الشيخ

متابعة للكشاف بذلك الاشتمال المذكور قوله والشكر الخ ان قوله هذا
والدعاء وتعليم المسئلة مجرور عطفا على الحمد فيرد عليه ما قلنا واما جعلها
منصوبة عطفا على قوله سورة فيكون العلم الشكر وما بعده فمع قطع
النظر عن بعده لا يناسب التعليل الا ان يتكلف قوله والصلوة فيه
احتمالان الخ قوله او استحبابها ناظرا الى الركعتين الاخريين قوله لوجوب قراءتها آه
يعني ان قراءتها لا تخلو عن الوجوب والاستحباب ويراد بالوجوب ما يعم الفرض
فيشمل ما ذهب اليه الحنفية والشافعية في غير الرباعية والاوليين منها والاستحباب
على ما ذهب اليه الحنفية فقط في الاخريين منها وهذا اولى مما وقع في الكشاف
وسورة الصلوة لانها تكون فاضلة او مجزية بقراءتها فيها لان عبارة
الكشاف ليست ظاهرة فيما قصده من توقف الفضل والاجزاء عليها
فحق العبارة لانها لا تكون فاضلة او مجزية الا بقراءتها فيها وان تكلف السيد السند
وقال التوقف يستفاد من ايراد السببية لان المتبادر انتفاء المسبب بانتفاء السبب
اذ الاصل عدم سبب آخر قوله دون انعمت عليهم قال المحقق التفتازاني
اي صراط الذين انعمت عليهم لوضوح ان الصلة بدون الموصول والمضاف اليه
بدون المضاف لا يكون آية اقول ان تعيين الآيات توقيفي في الاصح فكيف
يحكم بوضوح تمثيل المقدمتين فتامل قوله والانزال عطف على الصلوة الا
ان المناسب بالنسبة الى الصلوة ارادة الاستمرار من تثنى وبالنسبة الى
الانزال ارادة الماضي فهو من قبيل علفتها تبنا وماء باردا على ان المصنف
يجوز ارادة المعنيين من لفظ واحد ويجوز ان يكون من قبيل عموم المجاز
بان يراد المعنى الاعم مجازا وهو وقوع الفعل في احد الازمنة مطلقا
قوله وقد صح انها مكية اي نازلة قبل الهجرة لقوله تعالى موقوف على ان المراد
منها الفاتحة وعلى عدم ورود لفظ الماضي على الاستقبال على عادة الله تعالى
في اخباره وفي كل منهما منع وما افاده انه لا مجال للتجوز ههنا فان الماضي

المقرون بقد المقربة للزمان الماضي الى الحال نص في الماضي كما ان المضارع
المقرون بعلم الاستقبال كالسين وسوف لا يحتمل غير الاستقبال
منقوض بقوله تعالى سنكتب ما قالوا الا بدفع امثال تلك القاعدة من
النقل عن الائمة العربية ومجرد ما ذكره من انه قد مقربة للزمان الماضي الى الحال
فيكون نصا فيه انما يفيد اذا استعملت في معناها الحقيقي ومن جوز المجاز
في صيغة الماضي جوزه في لفظة انها لمجرد التحقيق فتامل واما القول بان هذا
لا يتم حجة على من يقول انها نزلت بمكة مرة وبالمدينة اخرى فليس بوارد على
ارادة المصنف كما لا يخفى فانه ما اورد هذا الكلام كما ذكره ردا عليه بل المراد
ان تكرر الانزال غير مقرر بل المقرر هو نزولها بمكة حين فرضت الصلوة
فقط وهو المراد بقوله مكية وليعلم ان اشهر الاقوال في المكي والمدني
واصحها ما نزل قبل بلوغه المدينة وما نزل بعده فعلى هذا المراد بقوله
وقد صح انها مكية انها نزلت قبل الهجرة وكذا بقوله وهو مكي وزيد في بعض
النسخ قوله بالنص ولعل المراد منه على تقدير صحة هذه النسخة الاثر الوارد
عن ابن عباس رض فانه للموقوف في امثاله حكم المرفوع واما ما قيل في
بيانه فانه ما قبله وما بعده الى آخر السورة في حق اهل مكة فلا يثبت النص
فانه لو تم فليس من النص في شيء بل هو استدلال بالمعقول وافاد اي
بالتصريح من ابن عباس رض صوب برائة النفس واطلاق النص على هذا المعنى
شايع كما يقال نص ابو حنيفة رح في هذه المسئلة كذا ومن هذا القبيل
ما سيجيء في كلام المصنف من قوله ولم ينص ابو حنيفة رح فليس المراد بالنص نص
الكتاب والسنة حتى انه لم يثبت مكية بشيء من ذلك اقول لا نزاع في اطلاق
النص على ما ذكره اذا قيد واسند الى من منه ذلك وانما النزاع اذا
اطلق ولم يسند الى شيء فقوله اطلاق النص على هذا المعنى شايع
ناش من عدم الفرق والفرق واضح واعلم ان تكرر النزول لو صح

المقرون

مطلب التسمية اول السورة

لا يستلزم كون عدد آياتها اربعة عشر كما ان ما تكرر نزوله عدد آيات مثل
فبأي آلاء ربكما تكذبان لان تعيين الآيات توقيفي في الاصح وقد نسب
الى الغزالي انه لا تكرار في القرآن ولذا قيل يمكن ان يكون قوله تعالى فبأي آلاء ربكما
تكذبان في كل محل بمعنى خاص كما لا يخفى بعده **قوله** من الفاتحة اجمع الائمة على
ان التسمية في اثناء سورة النمل بعض آية منها فهي من القرآن قطعا واختلفوا
في التسمية في اوائل السور فقال بعضهم انها آية من كل سورة مصدرة بها فهي
في اوائلها مائة وثلث عشرة آية من القرآن والى هذا ذهب الشافعي رح وقال
الآخرون انها ليست من القرآن اصلا وينسب هذا القول الى مالك رح
والصحابة رحمهم الله تعالى وذهب المتاخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب
انها آية واحدة من القرآن ليست جزء شيء من السور بل انزلت للفصل
بينها تبركا وفي معالم التنزيل ذهب قراء مكة والكوفة واكثر فقهاء الحجاز الى انها
من الفاتحة وليست من سائر السور وانها كتبت بها للفصل ونقل عن بعض
الناس انها بعض آية من كل واحدة من تلك السور هذا قول المص من الفاتحة
اعم بظاهره من ان يكون آية منها او بعض آية وساكت عن نسبتها الى سائر السور
فلا يرد عليه ان ما ذكره المص مخالف لما ذكر في الكشاف فقد صرح به السيد كما
ان قراء مكة والكوفة وفقهاءهما وابن المبارك والشافعي ذهبوا الى انها آية
من كل سورة مصدرة بها كما ذكرنا وايضا قول المص وخالفهم قراء المدينة اه اعم
من ان لا يكون من الفاتحة ولا من سائر السور فلا مخالفة لما في الكشاف
وصرح السيد السند ايضا من انها عندهم ليست من القرآن اصلا **قوله** ولم ينص ابو ح رح
فظن انه فيه سؤال مشهور وهو انه كيف يصح ترتيب الظن على عدم التنصيص فقال
بعضهم نفي النص يفيد ما ليس بنص فيفيد الظن يعني ان المفيد للقطع هو النص فلما نفى
المص النص عن ابي ح رح افاد انه صدر منه ما ليس بنص هو ما يفيد الظن اقول
هذا ناش من الغفلة عن قول المص بشيء فانه يفهم من نفي النص بشيء عدم القطع

عصام الدين

بشيء

صدر الدين ره

بشيء من النفي والاثبات عدم القطع بالنفي فقوله فيفيد الظن مسلم
لكن لا يفيد الظن بالنفي فكيف يصح قوله فظن انها ليست من السورة عنده
وما افيد ان النص هو القول الصريح اي الدال على الشيء بطريق العبارة
فمعنى لم ينص بشيء لم يقل قولا صريحا دالا بعبارته على الشيء من النفي والاثبات
فبحكم رجوع النفي الى القيد في الكلام يلزم ثبوت اصل القول الدال
على شيء منهما لكن بطريق العبارة والامر كذلك لانه قال بعدم الجهر بالتسمية
ولو في الصلوة الجهرية مع وجوب الجهر بالفاتحة في الجهريات وهذا يدل
بطريق الاقتضاء على انها ليست جزء عنده اذ لا يحسن القول بوجوب
الجهر في بعض اجزاء السورة والاسرار في بعضها وايضا انه صح ذكر في مسنده
احاديث دالة على انها ليست من الفاتحة والظاهر منه انه يعتقد مدلولها فهذا
ايضا يقتضي انها ليست عنده جزء منها وقد ثبت ان الدلالة الاقتضائية انما
تفيد الظن لا الجزم فيرد عليه على ما ذكره لا ترتب الظن على عدم التنصيص
بل على ما نقله بعد قوله والامر كذلك اه ولعله تفصيل لما ذكره ذلك البعض اجمالا
ففيه ما فيه ويمكن ان يتكلف ويقال تفريع انما هو باعتبار الظن لا المظنون
يعني لما كان طريق القطع والجزم النص وهو منتف فليس فيما نقل عنه الا الظن
فكونها ليست من السورة مظنون لا مقطوع على ذلك ولو كلام القائمين
على هذا لم يبعد وقال بعضهم لما لم ينص بشيء ظن انه ابقاها على اصلها الذي
هو عدم كونها من السورة لان الاصل في كل حكم عدمه حتى يتبين ثبوته اقول
الاصل في مثل ما ذكرنا كونها من السورة كما لا يخفى قال مولانا القاسم الليثي رحمه الله
التفريع لا يخلو عن غاية ما يمكن ان يقال قد تقرر في الاصول ان السكوت في موضع
الحاجة الى البيان بيان ولا شبهة في ان الموضع موضع الحاجة الى البيان بما
وفقهاء الكوفة حكموا بكونها جزء من الفاتحة فلو كانت جزء لما سكت كما ذكروا
ان سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور دليل على انه نافعه

كازروني

ليست بمضمونة انتهى اقول قال الاصوليون السكوت بعد وجوب البيان دليل
النفي كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وهو ان يطأ امرأة
معتمدا على ملك يمين او نكاح فتلد منه ثم تستحق فولده حر بالقيمة روي ان امة
ابقت فاتت بعض القبائل فتزوجها رجل فجاءت منه اولاد ثم جاء مولاها
فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على ابي الاولاد ان يفدي اولاده وكان
ذلك بمحضر من الصحابة فحل محل الاجماع منهم ثم حكموا بان الجارية ملك لمولاها وبكون الولد
حرا بالقيمة وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور ووجوبها للمستحق على
المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد
وعن شبهة العقد بدلالة حال اهل الاستحقاق لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو
واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله عليه السلام
مما لم يسمعوا فيه قضاء فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال فالسكوت بعد وجوب
البيان دليل النفي وكقول اصحاب ابي حنيفة رح في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون
مختلفة فادعى المولى الاكبر منهم كان تخصيصه للاكبر وسكوته عن دعوة الباقين نفيا
لهما فنفي بدلالة الحال فيه وهي ان الاقرار بنسب ولد منه واجب فاذا سكت عن بيان
نسب الاخرين بعد ما وجب عليه الاقرار بثبوته لو كان منه كان دليل النفي لانه موضع
الحاجة الى البيان فيجعل ذلك كالتصريح بالنفي الى هنا كلام الاصوليين فعلم منه
ان ما ذكره من ان السكوت في موضع الحاجة دليل النفي انما يتم اذا كان بيان الاثبات
الذي اعتقده واجبا عليه وليس فليس على انه لو كان مراد المصنف ذلك لقال ثم ينفي
بكونها جزءا منها بظن دون شيء وهو ظاهر وقال بعضهم في توجيه كلام المصنف وكلمة ان
تحتمل نظن اسما مرفوعا خبرا اي ان واجب التقديم ويكون الغرض تزييف هذه النسبة
اليه اشارة الى قوله تعالى ان بعض الظن اثم اقول ليس لك هذا فانه توجيه بعيد
غاية البعد على انه لا يصح حمل الظن على قوله انها ليست من السورة بل على الحكم
بانها ليست منها فتامل **قوله** سئل محمد بن الحسن رحمهما الله تعالى من سوق كلامه ان السؤال

كان

لكان عن كونها جزءا من الفاتحة فالجواب انما هو بعدم علمه به بل بكونه جزءا من القرآن
فقط فهذا يؤيد عدم النص عن ابي حنيفة لانه لو كان عند ابي حنيفة جزءا لعلم به
محمد كذا قيل وفيه ما فيه **قوله** لنا احاديث كثيرة الخ لكن يمكن ان نقول انها من الفاتحة
وقد عرفت ان ما ذكره المصنف اعم من ان يكون اية منها او بعض اية فالحديث الاول
يدل على الاول والثاني على الثاني نقل عن بعض السلاطين انه قال يمكن الجمع بين
الحديثين بان المراد بقوله اوليهن تعيين الجملة الاولى من هذه السبع لتعليم
دخول البسملة في الفاتحة لا تعيين الاية الاولى وقال بعض الناس ايضا انه لا يمكن الجمع
بين الحديثين اذ كون التسمية اولى الايات السبع اعم من كونها اية براسها هذا وافاد
المولى الخلخالي انه لا مجال للسعي في التوفيق بين القولين لانه قوله عليه السلام اوليهن
بسم الله الرحمن الرحيم يجعل التسمية وحدها على لفظ اولى التي هي كلمة تانيث
يدل على ان موصوفها الاية فصار الحاصل ان الاية الاولى من تلك السبع بسم الله
الرحمن الرحيم اقول الانصاف ان ما افيد حق لا ريب فيه فان لفظ الاولى بعد
ذكر العدد صريح في انها اولى بالنسبة الى ذلك العدد وان اعترض عليه بعض
الاساتذة بان كون لفظة اولى كلمة تانيث انما تدل على ان موصوفها مؤنث
كائنا ما كان واما على خصوصية الاية فلا وهو ظاهر غاية الامر ان يكون تقدير الاية
ظاهرا الا ان الاولى الجمع بين الدليلين المتعارضين ان امكن انتهى فقوله ان امكن
يدفع ما ذكره فتامل **قوله** والاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى والوفاق الخ
نقل عنه في الحاشية هذان الدليلان يدلان على انها من القرآن لا انها من الفاتحة
اللهم الا ان يضم الى الدليل الاول في كل محل اثبتت فيه والى الثاني مما ليس القرآن
في المحل والقيدان في حيز المنع انتهى وانت خبير بانه بعد ضم هذين القيدين
لا يلزم كونها جزءا من الفاتحة لجواز ان يكون قرآنا في صدر السورة ولا يكون
جزءا منها قيل المراد بالاجماع الاجماع القولي وبالوفاق الاجماع العقلي ولكون
الاول قولا عبر الشارح عنه بلفظ الاجماع وعن الثاني بلفظ الوفاق ايذانا بانه

عبيد الله ...
بهاء الدين ...
احمد ...
عصام الدين

نظر الماهر حواح ان دلالة الافعال لكونها عقلية قطعية اقوى من الدلالة الالفاظ
لكونها لفظية ظنية وسيجي في بحث الحمد ما اعطفته على هذا الموضع نفعلكم
اقول ان دلالة الافعال على ما تستلزمه وان كانت عقلية لكنها ليست قطعية على الاطلاق
بل قد يكون ظنية اذا كان الاستلزام ظنيا نعم يكون قطعية اذا كان الاستلزام
قطعيا كدلالة الاثر على المؤثر قال السيد قدس سره ان عمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه
يحتمل خلاف ما قصد فانك اذا قمت تعظيما لاحد احتمل القيام امرا اخر ذلك لم يتعين
القيام للتعظيم واما النطق فهو الذي يفصح عن كل خفي فلا خفاء فيه ويجلي
كل شبهة فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومعين لما اريد به وصفا قال المولى
عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب اذا تعارض القول والفعل فان لم يعلم
التاريخ فالمختار انه يعمل بالقول لان دلالة القول على مدلوله اقوى من دلالة الفعل
لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه
في بعض الاحوال ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطاء فيه كثيرا وانت تعلم ان المحقق اورد
في بحث الحمد كلاما نفعني وهو نفسه لم ينتفع به ولو انتفع به لم يورد هذا النظر ههنا
وينبغي ان يعلم ان المراد الوفاق والاثبات من السلف على ما ذكر في الخلاف
فلا يرد انه ثبت في المصحف السور واعداد الاي فانه بدعة للخلاف والجواب
بانه من فعل ذلك فقد ميزه واثبته بلون اخر وفيه انه لا يدفع الاعتراض المذكور
ما لم يخص الدعوى كما لا يخفى الا ان يقال اشار به الى كيفية تخصيص الدعوى
قوله تقدير بسم الله اقرأ يعني ان حرف الجر لما كانت موضوعة لجر معنى الفعل
الى المجرور فلا بد لها من متعلق واذ ليس بمذكور فلا بد ان يكون محذوفا مقدرا
ولا يجوز الحذف الا اذا كان عليه دلالة ومتعلق حرف الجر ان كان الفعل العام
فالحرف يدل عليه وان كان فعلا خاصا فلا بد من قرينة تدل على خصوصية
ذلك الفعل فقوله لان الذي يتلوه مقرو اشارة الى تلك القرينة قيل في صلوح ملا الاس
ما ذكره المص لان يكون قرينة معينة نظر لان الذي يتلوه كما وقع عليه القراءة

والتلاوة

والتلاوة وقع عليه كثير من الافعال اذ هو ملفوظ ومحدث ومصنف به
ومؤلف وغير ذلك ولو قال لان الذي يتلو التسمية قراءة لكان اولى مع انه في
افتتاح القراءة بالتسمية والجواب ان المقر من تلو المقرو تلو القراءة لاستلزامه اياه
وانما ترك ذكره ودل عليه رعاية للمجانسة بين التالي والمتلو اذا امكنت وبيانه
ان المراد بالتسمية هي هذه العبارة المخصوصة التي يحدث اتيه لا المعنى المصدري
ويتلوها ههنا شيئان احدهما من جنسها ويتلو ذكره ذكرها وهو المقرو اعني الحمد لله مثلا
والثاني من غير جنسها ويتلو وجوده ذكرها وهو القراءة وتلو كل من احدهما يستلزم
تلو الاخر فصح تلو الاول ليفهم السامع المحافظة على التجانس وانما قلنا ههنا
لان تسمية الذابح مثلا لا يتلوها الا الذبح فانه يتبع وجوده ذكرها واما المذبوح فلا يتبع
ذكرها للغير الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال الذي يتلو التسمية مذبوح
والثالث انه قيد فيه ان المراد بالمقرو ما له مزيد اختصاص بتعلق القراءة به ووقوعها عليه ابن صدر الدين
وهو القرآن فان القراءة اذا اطلقت يتبادر منه قراءة القرآن بخلاف ما ذكر
من الافعال نحو اذا قيل لفظت او احدثت او الفت لم يتبادر منه ان المراد
لفظت القرآن او احدثته او الفته فيه انه على تقدير تمامه يخص القراءة القرآن
ولا يجري في قراءة الحديث وسائر العلوم مع انه غير تام في نفسه لا يدفع ذلك السؤال
فتامل قال بعض الافاضل مجرد كون الفعل تاليا للتسمية لا يقتضي تقدير ما لم يجعل ملا السعدي التسمية
التسمية مبدا له فانه قد يتفق ان يقارن الفعل المبتدأ بالتسمية فعل اخر فلو قال لان
ما جعل مبدا له مقرو لكان اولى وايضا ما جعل مبدا له قرينة عامة في جميع المواضع
بخلاف ما يتلوها اذ ربما كان الفعل مقارنا للتسمية والظاهر انه واقع على الوجه المسنون
وفي زمانه لفظة فيه في الحديث نوع ايماء اليه اللهم الا ان يقال المراد بالتلو ما هو في
التاخر الذاتي وما ذكرنا على تقدير كون الباء للاستعانة **قوله** وكذلك يضمر كل فاعل
يعني لا بد ان يضمر كل فاعل يبدأ فعله بالبسملة بقرينة قوله ما يجعل التسمية مبدا له كان اسقط
غيره من درجة الاعتبار والذي يجعل التسمية مبدا له هو الفعل الحقيقي الذي

قاسم الله
المدح الكلام

بضميره هو الفعل المصطلح فلا بد من حذف المضاف في احد الموضعين اي لفظ
ما يجعله او لمدلوله وقيل يمكن ان يقال انه من قبيل الاستخدام لانه اريد بما يجعل
التسمية اوله اللفظ وبضميره معناه وقد وجه الاستخدام في هذا المقام بان
الموصول موضوع بازاء الجزئيات المعينة او المفهوم الكلي بشرط الاستعمال في
والجزئيات المعينة لهذا الموصول مثل القراءة والذبح والارتحال وغيرها من الافعال
الحسنة التي ابتدا فيها بالتسمية وتجوز ان يستعمل الموصول في الفاظ هذه الافعال
تجوز العلاقة التي بين المعنى واللفظ اقول لا بد من ارجاع الضمير في له الى الموصول
حتى يحصل للموصول معنى ويقال الجزئيات المعينة لهذا الموصول مثل القراءة
والذبح والارتحال وغيرها من الافعال الحسنة التي ابتدا فيها بالتسمية فلو جعل
راجعا الى معناه لم يحصل له معنى فلا يمكن الاستخدام في ضمير الموصول وبما قررنا
ظهر انه لا وجه لما قيل ايضا لا حاجة الى الاضمار بالمعنى المذكور لانتظام الكلام
باعتبار الاضمار قبل الذكر على الوجه الذي لا خلاف في صحته وفصاحته لدلالة
المذكور عليه كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى وذلك بان يكون ما عبارة عن
اللفظ ويكون الضمير في قوله له عائدا على مدلوله وقد غفل عن هذا من زعم انه لا بد من
التقدير اما في الاول واما في الثاني فتامل وقد اختار بعضهم ان يكون الاضمار
بمعناه اللغوي اعني الاسرار في النفس فيكون المعنى كل فاعل يبدا في فعله باسم الله
كان مضمرا في نفسه ذلك الفعل يناسب ان يقدر في الكلام لفظا دالا على
ذلك الفعل المضمر كما اذا ارتحل وجعل بسم الله مبدا الحلول كان مضمرا في
نفسه الحلول فيناسب ان يقدر في الكلام احل اقول فيه ما ذكره لا يغني
لقول المص وكذلك فان ذلك اشارة الى تقدير اقرا مع كونه تكلفا بعيدا ليس
اهون مما قالوا **قوله** وذلك اولى اه اختلف العلماء في تعلق بسم الله فقال
النحاة هو ابتداء وقال صاحب الكشاف ومن تبعه هو في الفاتحة اقرا وفي كل
فعل يبتدا بها هو ما جعل التسمية مبدا له ورجح الاول الامام ناصر الدين احمد بن المنير

بوجوه منها ان فعل الابتداء يصح تقديره في كل تسمية ابتدا بها فعل من
الافعال بخلاف فعل القراءة والعام اولى بالتقدير الا ترى انهم يقدرون
متعلق الجار الواقع خبرا او صفة او صلة او حالا بالكون والاستقرار حيث
ما وقع ويؤثرونه بعموم صحة تقديره ومنها ان تقدير فعل الابتداء استقل
بالغرض من البسملة اذ الغرض منها ان يقع مبتدا فتقدير ابتدا اوقع بالمحل الذي
اذا قدرت اقرا فانما تعني ابتدا القراءة اذ الواقع في اثناء القراءة قراءة
اليه لكن البسملة غير مشروعة في غير الابتداء ومنها ظهور الابتداء في قوله عليه السلام
كل امر خطير ذي البال لا يبدا فيه بسم الله فهو ابتر ولا يعارض هذا ما ذكر من
ظهور فعل القراءة في قوله تعالى اقرا باسم ربك فان فعل القراءة انما ظهر ثم لان الاهم
هو القراءة غير منظور الى ابتدائها الا ترى الى تقديم الفعل فيها على متعلقه
لانه الاهم ولا كذلك في البسملة فان الفعل المقدر كائنا ما كان انما يقدر بعدها
اذ لو قدر قبل الاسم لفات الغرض من قصد الابتداء فدل على انه الاهم فوجب
تقديره واجاب بعضهم وقال ان تقدير اقرا اهم واخص بالمقام واتم شمولا
لانه يقتضي ان التسمية واقعة على القراءة كلها بخلاف تقدير ابتدا فانه يقتضي
مصاحبتها اول القراءة دون باقيها واستشهاده بتقدير النحاة الكون والاستقرار
ليس بجيد فانهم فعلوه تمثيلا وتقريبا ولو قلت زيد على الفرس وزيد من العلماء
وزيد في البصرة لقدرت راكب ومعدود ومقيم وكان احسن من الاستقرار
فقد استبان لك ان تمثيل النحاة بالكون والاستقرار انما هو حيث لا يقصدون
عاملا بعينه بل من يدون الكلام على العامل من حيث هو عامل كتمثيلهم بزيد
وعمرو لا لخصوصيتها بل ليقع الكلام على مثال يكون اقرب الى الفهم واما ما ذكره
ثانيا ان فعل الابتداء مستقل بالغرض فغير مسلم فان القراءة انفع واخص و
اشمل قوله اذ الغرض منها ان يقع مبتدا فنقول لا توجيه فان ذلك يقع فعلا
بالبداية بها لا باضمار فعل الابتداء ولا نيته فان ذلك يحصل الابتداء بالتسمية غير

مفتقر الى شيء فانه من صلى مبتدأ بتكبيرة الافتتاح لا يحتاج في كونه باديا به
الى اضمار بدأت بذلك لكنه مفتقر الى بركة التسمية وشمولها لجميع فعلها واما
ما ذكرنا فانه من ظهور فعل البداية في قول النبي عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ
فيه بسم الله فهو اقطع فجوابه ان كون التسمية مبدأ حاصل بالفعل لا باضمار
فعلها ولم يقل في الحديث كل امر ذي بال لم يقل فيه ابدأ ولم يضمر فيه بل طلب
وقوعها فعلا فان قلت الباء في بسم الله في الحديث متعلقة بمبدأ اصطلاحا
وهذا اوضح الدليل قلت لا يعقل بما قرينة فان الحديث فيه حث على البداءة واما
امتثال ذلك فهو بنفس ذلك لا بلفظها واما شمول بركة فذلك بالله لا بفعلنا
وقوله اذ لو قدر العامل متقدما لفات الغرض من كون التسمية مبدأ ولدليل على ان
القصد حصولها فعلا لا قولا وكل من يسمي على ماكول او نكاح او غيره قصد
شمول بركة التسمية جميع فعله ووقع الابتداء بها فعلا كالنية اولا يشمل العبادة
وليس بنور اول العبادة ولا بدايتها الى هنا كلامه ورجح القاضي ما ذهب اليه
الكشاف بقوله وذلك اولى من ان يضمر ابدأ لعدم ما يطابقه ويدل عليه
النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها لما يطابقه ويدل عليه بقوله ويدل عطف على
يطابق فيكون المعنى لعدم امر واحد جامع بين وصفي المطابقة والدلالة عليه
بخلاف ما اخترنا لان الذي يتلو التسمية هو المقرو مطابق للمقدور ودليل عليه
يعني اذا كان المتعلق فعلا خاصا لا بد فيه من قرينة معينة لما قدروا وليست
الا في اقرأ ونحوه لان الذي يتلوه مطابق للمقدر ودليل عليه ولا يجري
مثل ذلك في ابدأ لكان اولى وهو كما ترى استدلال بانتفاء الدليل المعين
على انتفاء الدليل مطلقا ولا يتم الا اذا ثبت انحصار الدليل ولا يخفى
عدم ظهور الدليل في تقدير ابدأ ثم يكفي هذا في ما ادعاه من الاولوية وفي
بعضها ما يطابقه وما يدل عليه والظاهر انهما متغايران ذاتا فالمراد
بما يطابقه قوله تعالى اقرأ باسم ربك وبما يدل عليه قرينة معينة له والبعث

القرينة

١٠

القرينة في النطق الا مقارنة الفعل فهو اولى بالتقدير من هذا نقل الفاضل المحشي
السيد الشريف وتبعه المولى اللاري وههنا بحث اما في تقدير اقرأ فلان اقرأ
اخبار عن القراءة ولا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالتسمية تلبس القراءة بها او يجوز
ان يكون الاخبار عن القراءة متلبسا بها والقراءة بغيرها وكذا لو قدر ابتدأ اذ هو
اخبار عن الابتداء ولا يلزم من تقدمها عليه وقوعها في ابتداء القراءة ولا تعلقها
بها فالتقدير انه لا يطابق ما قصد القارئ ههنا اذ الظاهر انه قصد وقوعها في ابتداء
القراءة التي هي امر ذي بال وقريب من هذا ما ذكره بعضهم من ان هذه الجملة ان كانت
اخبارية فيرد ان من شان الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون الخبر ويكون
الخبر حكاية عنه كما صرحوا وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به
من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فمن شان الانشاء
ان يتحقق مدلوله به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لانه نحو الاكل والشرب ونحو
مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح او اشرب باسم الله يقصد الانشاء
فانه جعلت الباء للمصاحبة او الاستعانة لزم ان يكون الجملة الانشائية متعلقها
والاصل غير متحقق بوجه وذلك في غاية المحذور هذا فجوز بعضهم مجيبا عن كلام بعض
الفاضلين ان يكون باسم الله افعل كذا الباء للتبرك والتيمن لا يختص ما ذكره هو بغير
قوله او ابتدأ لزيادة اضمار فيه يعني ان تقدير اقرأ اولى من تقدير ابتدأ
لكثرة الاضمار فيه لان فيه اضمار المضاف والمضاف اليه الملفوظين بخلاف اقرأ فانه
لفظ وهذه الزيادة موجودة لو قدر بدئي ايضا وهو ظ ولو وجه الزيادة من زيادة الحروف
لاختصت بتقدير ابتدائي مع ان المعتبر في التقدير هو المعنى دون اللفظ سواء جعل الظرف
مستقرا كما هو الظ او لغوا وان كان بعيدا وجه زيادة الاضمار ما ذكر مع تحقق اخرى خفي
حاصله حصل افيد انه لا يجوز ان يكون ابتدائي مبتدأ وبسم الله خبره كما توهم اذ يمتنع
ان يتعلق الظرف بابتدائي بل يكون مستقرا والقول به يمنع تحمل التعلق مع تعلق الظرف
او معمول وافيد ايضا انه يجوز ان يكون المعنى انه محذوف تقدير ابدأ وهو عدم ما يطابقه

ثابتة الاشكال والذي يجيب ح

تمه للدين

ويدل عليه ما حقق في تقدير المصدر ايضا مع زيادة امر هو الاضمار ركن اخر للكلام سوى اضمار ذلك المصدر اقول اذا حمل الزيادة على الزيادة على عدم ما يطابقه ويدل عليه لا وجه مع زيادة امر هو اضمار ركن آه قال بعض الفضلاء الايقال زيادة الحذف باعتبار حاجة بسم الله الرحمن الرحيم الى تقدير فعل عام ايضا على هذا التقدير لانا نقول لم يجعل علماء المعاني اعتبار الفعل العام من قبيل الحذف حتى جعلوا قول الشاعر فالمرء كالسيل الذي هو مدرك من قبيل المساواة دون الايجاز ولا يخفى حسن هذا الكلام وزيادة لطفه وما قيل فيه رد لا نسلم ذلك فانهم معترفون بكونه من قبيل الحذف لكنهم يثبتون له شانا من الملفوظ لتقرر اعتباره ولا يلزم من ذلك خروجه من قبيل المحذوف حقيقة ويكفي في الترجيح بناء الكلام على الحقيقة ولو سلم فلا ريب في ان الغاية اعتبر واذا لكن من قبيل الحذف فيلزم المحذور على اعتبارهم وهذا القدر كاف في الترجيح اذ اللائق بالمفسر ان يرجح ما هو الاسلم من الوجود وما ليس فيه محذور على مذهب الكل على ما فيه محذور على مذهب البعض فلا يخفى عدم حسنه لما صرح ببحث المساواة والايجاز في كتب القوم وقوله وهذا القدر كاف في الترجيح فيه اغماض عن الحكم بزيادة الانحذاف فيه **قوله** وتقديم المفعول اي المفعول بواسطة حرف الجر وفي بعض النسخ المعمول وههنا اوقع بخلاف ما وقع فيه التسمية مؤخرا كاول سورة العلق واية سورة النمل **قوله** كما في قوله تعالى بسم الله مجريها وقوله اياك نعبد واياك نستعين عدل المص ههنا عما في الكشاف من جعل الاول دليلا والثاني مثالا فجعل كليهما مثالا لانه لم يرض بما في الكشاف فان في قوله تعالى بسم الله مجريها احتمالات على ما ذكر في الكشاف ايضا فجعله دليلا ليس بمعقول وللاشارة الى ما ذكرنا كتب في حاشية على قوله كما في قوله بسم الله مجريها اي قوله على تقدير ان يكون معناه اركبوا فيها مجراه بسم الله وجوز فيه غير هذا الوجه انتهى وهو كما ترى نص في ان كونه مثالا عند المص ودليلا عند صاحب الكشاف اذا جعل بسم الله لغوا متعلقا بقوله مجريها فقوله ثم قال انه مبني على ان يكون بسم الله خبر المجريها والوجه احد وجوه اعرابه فيه ما لا يخفى وقال صاحب الكشف انما في الكشاف من جعله دليلا انما هو اذا لم يجعل متعلق

عصام الدين

عمي زاده

ما بين بلفظ اوقع سهو

بارکبوا

بارکبوا او هو الاوجه على ما سيأتي ويكفي في التمسك ما هو الراجح لا يقال لو كان بعض الوجوه راجحا عنده لوجب الاشارة اليه فليس لانا نقول قد شاع من صاحب الكشاف ربما يذكر الوجه الضعيف من غير تنبيه عليه اكتفاء بما شرط من شرع في كتابه **قوله** لانه اهم ان الضمير راجع للمفعول فان الاهمية انما تعرض في عرفهم للمعمول لا للتقديم حتى صار بمنزلة المثل انهم يقدمون الذي بيانه اهم وهم ببيانه اعنى وان المهم المتقدم ولم يجنح ان يقال يقدمون الذي تقديمه اهم بل كان ذلك لغوا من الكلام كذا في شرح المفتاح للعلامة التفتازاني لكن قوله واول واوفق يقتضي كون الضمير للتقديم فان الاولية والاحرية من صفات التقديم فلابد ان من تكلف خلاف الظاهر اما ان يقال ان قوله واول واحرى معطوف على قوله اوقع لا على قوله اهم فيرد عليه ان الامور الثلثة كالاهمية تفيد الاوقعية فيكون علة لها معطوفة على قوله اهم فان معنى قوله اوقع ازيد وقعا عند السامع من تقدم العامل او هو من قولهم وقع الشيء موقعه فيكون كل من الاربعة مفيد الاوقعية فلا يجوز ان يعطف على قوله اوقع او يقال فيها حذف للمضاف واقامة المضاف اليه مقامه او يقيد كل من المعطوفات بقولنا باعتبار تقديمه او يقال ان الضمير لانه راجع الى التقديم فان الشيء متى كان اهم عندنا كان تقديمه اهم ايضا فيرد عليه ان الوجوه الثلثة يفيد اهمية التقديم فجعلها معطوفا عليها ليس بمناسب فخذ ما صفا ودع ما كدر والظاهر ان مراد المص بالاهمية ههنا الاهمية بحسب اعتناء المتكلم فان ذكر الله تعالى نصب عين المؤمن سيما عند الشروع في امر خطير فلا بد ان يقدم على كل شيء فلا يرد انه لا يكفي ان يقال قدم للاهمية بل لابد من بيان وجه الاهمية كما صرح به الشيخ عبد القاهر قال انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئا يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشيء يعرف فيه معنى وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر من اين تلك العناية وبم كان اهم **قوله** واول على الاختصاص وجه دلالة التقديم على الاختصاص على

ما ذكره السيد قدس سره وهو ان المشركين كانوا يبدؤن في افعالهم باسماء الهتهم
فيقولون عند الشروع باسم اللات والعزى وكان هذا التقديم للحصر والاهتمام
الناشئ من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص اذ لم يكونوا يقصدون التبرك باسم الله
بل كانوا يتبركون به ايضا فوجب على الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام
كيلا يتوهم فيه تجويز الابتداء باسمائها فيكون قصر افراد ودون هذا القدر كاف في قصد
الافراد اذ لا يجب ان يكون معتقد الشركة بل ربما كان متوهما وكان هناك
مظنة توهم الشركة واما الدلالة على الاختصاص لو اخرت كما نقلهم من صيغة
التفضيل فلان التخصيص بالذكر بمعونة المقام يفيد الحصر وان تعلق الحكم بالوصفين
المخصوصين به تعالى مشعر بتجاوزين الى الهتهم بل باوصاف الكمال مشعر باسم الله
يشعر بالعلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول في المقام الخطابي اذا لم يكن هناك
علة اخرى وانه يشوم طريق المفهوم على انهم لم يتصفوا بهما بل هما لا يتوافيان بهم
ردا على المشركين حيث يفعلون ما يفعلون باسماء الهتهم وما ذكرنا من الوجهين
الاخيرين يستفاد من كلام المصنف في تفسير قوله تعالى الحمد لله الى يوم الدين كما لا يخفى
هذا واما ما قال السيد من ان افادة دلالة على الاختصاص على تقدير التاخير ثم بالآ
الالة او المصاحبة فان للفعل اختصاصا بالالة وبالمصاحبة فان اراد مطلق الاختصاص
تعلقا ما فلا يتم التقريب وان اراد الاختصاص الحصري فمن اين يقال بمثل
ما قلنا مع ان سوق كلامه يأبى عنه **قوله** وادخل في التعظيم فان في ايقاع الفعل
متلبسا باسم الله تعالى تعظيما سواء قدم او اخر ففي التقديم زيادة تعظيم **قوله**
فان اسم الله مقدم على القراءة فلو قدم في اللفظ على ما يدل عليها لوافق الوجود
اللفظي الوجود الخارجي ففي صورة تقديم المفعول زيادة موافقة للعقل الوجود
ولو لم يقدم على عامله فدلالته على تقدمه على نفس القراءة بحالها واما ما قال السيد
من انه ان اخر الفعل فالموافقة للوجود لان المعمول حقيق بالتاخر عن عامله كما لا يخفى
فيه **قوله** وقد جعل الله من حيث انه قيل لا يصح جعل اسم الله تعالى الة للقراءة الفاتحة لكونه

من جعل

من جعل بسم الله جزءا من الفاتحة فاللائق به جعل الباء للمصاحبة افيد في الجواب
ان المراد انه الة لقراءة ما يتلوه وكونه جزءا من الفاتحة لا ينافي جعله الة لقراءة
ما بعده اظهر وانت خبير بانه يندفع بمثل ما افيد في الحواشي الحنفية للمطول من انه
لا يمكن حمل الباء على الاستعانة في حديث الحمدلة بناء على انها يقتضي خروج
الحمدلة من المؤلف لكونها الة واما ما قيل في الجواب لا شك ان معنى قولهم انه
للفعل من حيث الاعتداد به شرعا انها ليست بالة حقيقية لايجاده لكنها
تشبه الالة من تلك الحيثية ولا منافاة بين كونها جزءا داخلا في الفعل حقيقة
وكونها شبيه الة خارجة عنه اعتبارا ففيه انه بعد تسليم كونها جزءا من الفاتحة لا يخفى
لخروجها منها باعتبار الاعتداد فتامل واجيب ايضا بان الالة ليس لفظ اسم الله
بل ما يصدق عليه مفهوم اسم الله وهو الاسماء الحسنى اقول ما جعل الة ليس
الا اسم الله فليس معنى باسم الله الا جعل هذا اللفظ الة لذلك الفعل **قوله** من حيث انه
اشارة الى الجواب عما قيل في وجه ترجيح كون الباء للمصاحبة بقوله وهذا الوجه
اعرب واحسن من انه اذا حمل الباء على معنى الاستعانة يكون اسم الله تعالى كانه
في ذلك الفعل فلا يكون متبركا بالذات بخلاف ما اذا حمل الباء على الملابسة
ومحصل الجواب ان للالة حيثيتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل
او كماله عليها وقد لوحظ هنا الجهة الثانية لا الاولى **قوله** كل امر ذي بال قال
الطيبي البال الحال والشان وامر ذي بال اي شريف يهتم به والبال ايضا القلب
كان الامر ملك قلب صاحبه لاشتغاله به وقيل شبه الامر بذي قلب على الاستعارة
المكنية **قوله** وقيل للمصاحبة قال الفاضل الجلبي اعلم ان باء الاستعانة لو فات
مدخولها بالفعل متعلق به بواسطة الباء من غير اعتبار معنى فعل خاص عامل
في الظرف وباء المصاحبة مستقرة على ما ذكروا وقال صاحب اللباب والامثال
عن الالة عندي كما في باء الاستعانة فاذا قلت اشتريت الفرس بسرجه جاز ان يكون
الباء المتعلق باشتريت على جهة المصاحبة كما في كتبت بالقلم فانه يجوز المتعلق

المقصد اسم الله كلمة

عند العدد

اسم الله

تمام الجواب

مطلب الاستعانة

والتحقيق انه اذا قصد بباء المصاحبة مجرد كون المعمول المذكور للفعل
للمجرور زمان تعقل الفعل به تعلق الفاعلية والمفعولية ملابسا له تحقيقا فهي
موقع الحال وان قصد كونه مصاحبا له في تعلق الفعل بمفعوله والتمثيل بالمشترى
الفرس بسرجه يؤيد ما ذكرنا فانه يجوز فيه كلا المعنيين على الاول السرج محبوس
بمشتريه وعلى الثاني مشترى بخلاف نحو تمت بالعمامة فانه لا يحتمل اللغو ولا
ان المراد فيما نحن فيه المعنى الاول لا الثاني اذ ليس المعنى على ايقاع القراءة على الكتاب
واسم الله جميعا فاندفع ان قول المصنف كما باسم الله لبيان ان التلبس على وجه التبرك
البتة متعلق الباء فان الباء سواء كانت للآلة او للمصاحبة انما تتعلق
بالقراءة فهو ناش عن الغفلة عن هذا التحقيق فاحفظ هذا التحقيق فانه
ينفعك جدا قال النحرير التفتازاني ان التقدير متلبسا باسم الله ليكون من مقدر
من الافعال العامة لكن المعنى بحسب القرينة على هذا فهذا يجعل الظرف مستقرا لا
لغوا فظهر وجه ترجيح كون الباء للاستعانة دون المصاحبة فان فيها زيادة اضمار
بكون الظرف مستقرا وايضا في جعلها للاستعانة اشعار بمزيد مدخلية
اسم الله في الفعل وجعل الموجود الغير المتعدية بمنزلة المعدوم وتشبيه بعد
من المحسنات واما ان باء المصاحبة تدل على تلبس جميع اجزاء الفعل باسم الله
بخلاف باء الاستعانة فضعيف لان مقارنة الحال لعاملها لا يقتضي وقوعها في جميع
ازمان العامل بل يكفي وقوعها في بعض **قوله** وهذا وما بعده مقول على
السنة العباد اشارة الى دفع ما يتوهم انه كيف قال تعالى باسم الله اقرأ سواء
كانت الباء للاستعانة او للمصاحبة فان الاستعانة والتبرك لا يستحق به تعالى
ولجريان هذا التوهم على الوجهين عدل عما يوهم اختصاصه بوجه دون وجه كما
وقع في الكشاف فانه فرع التوهم المذكور على كون الباء للمصاحبة فقال فان قلت
فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرأ قلت هذا مقول على ألسنة العباد كما ان الرجل ينبغي ان يقول الله
ليعلموا كيف يستعان او يتبرك باسمه الى اخر ما قال قيل لعل هذا اشارة الى ان كون التسمية

السعد الجلبي

للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فالتبرك ملحوظ في الوجهين لكن
في كون الباء للاستعانة فقط ولانه على ان الفعل به وانه بمنزلة المعدوم **قوله** ومن حق
الحروف المفردة يعني الحروف التي لا يتركب منها الكلم وهي حروف المعاني واما التي
يتركب منها الكلم فتسمى حروف المباني ان تفتح لانها مبنية والاصل في البناء السكون
لخفته او لانه لا عامل له وان العدم لا يكون الا عدما لما قد تقرر ان عدم العلة
علة العدم ولما تعذر السكون فيها لجواز وقوعها في اول الكلام وامتناع
الابتداء بالساكن فتحت لان اقرب الحركات الى السكون الفتحة التي اخف الحركات
والاخف اشبه بالعدم من الاثقل **قوله** لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر اي قيل
مناسبة الجر الكسر ظاهرة واما مناسبة الحرفية فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة
والكسر بمنزلة العدم لقلته اذ لا يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف من الاسماء
ولا في الحرف الا على الندرة تحت هذا اقول ان كان اضافة اللزوم الى الحرفية
من قبيل المصدر الى فاعله والباء داخلة على المقصور عليه فاللزوم انما هو اصطلاح
الحكماء قبيل اللزوم على هذا ايضا بالمعنى اللغوي ولا يناسب مصطلح الحكماء وان كانت
من اضافة المصدر الى مفعوله والباء داخلة على المقصور فاللزوم انما هو
باصطلاح العربية كقولنا فلان لزم بيته اي لم يفارقه ولم يوجد في غيره ومنه
قولهم ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام وقيل يحتمل ان يكون اللزوم مصدرا
مبنيا للمفعول فيكون من قبيل قولهم في ما ضرب زيدا الا عمرو والمراد حصر المضروبية
لزيد على عمرو وهذا في غاية البعد وبهذا المعنى قال في الكشاف واما الباء فلكونها
لازمة للحرفية والجر قال المحقق التفتازاني اي ملاصق لهما غير منفكة عنهما بمعنى انها
لا توجد بدونهما على ما هو معنى اللزوم في اصطلاح الحكماء قال المولى الكازروني
اذا حمل اللزوم في كلامه على اصطلاح الحكماء لزم ان يكون كل حرف جار باء فانهم
اذا قالوا الكتابة لازمة للانسان يريدون انه كلما وجد الانسان وجدت الكتابة
لكن اللازم المذكور فاسد كما لا يخفى اقول العجب كل العجب كيف اشتبه على مثل ذلك

صيغة المفعول بصيغة المصدر رؤمي بمثل ذلك الكلام على ذلك الفاضل فالحق
ان لفظ اللزوم بصيغة المفعول فيرجع الى ما حققه السيد الشريف من ان اللزوم
انما هو المعتبر عند اهل العربية وقد وجه شراح الكشاف هذا الاستدلال فقالوا
يحتمل ان يكون كل من لزوم الحرفية والجر دليلا برأسه فينتقض الاول بواو العطف
وفاء اللازمتين للحرفية والثاني بكاف التشبيه اللازمة للجر والتقصي عن النقضين
لا بد ان يجعل المجموع دليلا واحدا لكن يبقى النقض بواو القسم وتائه ويجاب
بان عملها بنيابة الباء فكان الجر ليس اثرا لها **قوله** في الاسماء المصرح بكونها عشرة
كما في الكشاف للاختلاف فيه فان صاحب الكشاف بعد ما صرح ههنا بانها عشرة
صرح في المفصل بانها احد عشر فتكلفوا وقالوا فاما ان لا يعتد بايمن الله لانه مخصوص
بالقسم واما ان لا يعتد بايم لانه مزيد ابن ورجح السيد الشريف الاول لان المنقوص قد يوزن
بوزن اصله فيقال ايم افعل كايمن فكانه هو بخلاف المزيد اذ لا يوزن ابنم بوزن ابن
اصلا **قوله** وبنيت اوائلها على السكون الظاهر ان هذا اعلال ايضا لكثرة الاستعمال قال
السيد الشريف والعلل الحكمية في وضعها كذلك التفنن في الوضع وتطلب الخفة فيها لكثرة استعمالها
في الدرج فان قلت ان قوله بنيت اوائلها على السكون وقول صاحب الكشاف فان امكن
منها فيه فان قلت المراد بنيت كذلك تحقيقا واستعمالا وان كان يعتبر تحرك اوائلها
تقديرا او قياسا فقوله اصله يعني اي تقديرا او قياسا **قوله** وادخل عليها مبتدا بها
الظاهر ان قوله مبتدا بها حال من ضمير عليها لا من قوله همزة الوصل قدم عليها كما لا يخفى
قوله اذ من دابهم ان يبتدأ او بالمتحرك ظاهر انه تعليل لمطلق الزيادة واما خصوص
الهمزة فلم اعثر لما ذكر في شروح الكشاف واما ما قيل انه لا بد من حرف يثبت
في الابتداء ويسقط في الدرج فيحصل مراعاة كل من الدابين والاصل يقتضي الامكان
وما هي الا همزة الوصل فكانه قال وادخل على اوائلها حرف يسقط في الدرج
ليراعي الاصل ويتحرك في الابتداء لان من دابهم ان يبدأوا بالمتحرك فلا وجه لما قيل
ههنا انه تعليل لمطلق الزيادة واما خصوصية الهمزة فلقوتها وكونها مبدأ

المخارج

المخارج وانما ذكره شراح الكشاف لكونه ملايما للعبارة حيث اطلق الهمزة
ولهذا اعدل عنه للمص فانه اراد انه بعد ما تكلفه بعينه قوله اذ من دابهم انه علة
لخصوصية همزة الوصل فقد خط وان اراد علة الخصوص انه ايضا علة لمطلق
زيادة المتحرك وامام مراعاة الاصل فشيء اخر وهو ما ذكره من قوتها وكونها
ابتداء المخارج فعليه انه ايضا يصلح ان يكون علة قال السيد الشريف في شرح الكشاف واما
خصوصية الهمزة فلينجبر بقوتها وكونها من اقصى المخارج ضعفها بسكون اوائلها
وضعفا فلا وجه لقوله فلا وجه الخ نعم ما ذكره علة لخصوص همزة الوصل مناسب
كما لا يخفى فحاصل كلامه ان خصوص همزة الوصل هي مراعاة الاصل بسقوطها
في الدرج واما ذكره ذلك القائل فليس بمناسب لخصوص همزة الوصل واما اذا
اطلق الهمزة ولم يقيد بالوصل فعلة الخصوص على هذا هي ما ذكره شراح الكشاف
كما وقع في عبارة الكشاف ومن لم ينتبه بالفرق بين المطلق والمقيد قال
ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال واعلم انه اختلف في انه هل يمكن الابتداء
بالساكن اولا والحق الامكان وقد استدل عليه بانه لو امتنع لتوقف التلفظ
بالحرف على التلفظ بالحركة ابتداء ضرورة تقدم الشرط على المشروط لكن التلفظ
بالحركة موقوف على التلفظ بالحروف ضرورة توقف وجود العارض على وجود
المعروض والجواب منع الشرطية لجواز ان يكون الحركة لازما غير مقدم للحرف
المبتدأ بها لا شرطا بقا كذا في شرح الكشاف اقول الظاهر ان المراد بمنع
الشرطية منع تلك القضية لو امتنع لتوقف الخ وقد تقرر في علم المناظرة ان منع
ان منع المقدمة المدللة راجع الى منع مقدمة دليلها وقد اخذ فيه كونها شرطا
فلا وجه لما قيل المراد منع كون الحركة شرطا حتى لا يلزم تقدمها بل هي لازم مقارن
للحرف لا منع القضية الشرطية لانه قد استدل عليها ومنع المستدل عليه غير موجه
وفي ذلك الشرح ايضا على انك اذا حققت معنى حركة الحرف لم يكن هناك عارض
ومعروض قيل في توجيهه اي الحركة كيفية يعرض مع الحرف للصوت الا انه يعرض

تم الكلام

مطلب في الابتداء بالساكن اولا
فيه اشارة الى ان ما ذكره بعض معاصرينا وما اختاره بعيد جدا
لانه تعسف تاويل عبارة همزة الوصل بقولنا حرف يسقط
في الدرج ويتحرك في الابتداء وجعل التيقن في الاول
لو ازمه اليه واما تعليلا اذا كان بحسب الاشارة في الاول
من مراعاة الاصل فلم يتعرض له بخلاف تعليل اولهما
بحسب اللازم الثاني الدابين حمله تكرار فان ذلك ارتكاب لا دليل
اولا والتعرض لاحد التعليلين وهي الاول مع عدم
التصريح ثانيا تعسف في تعسف لا يخفى على من له ادنى
الفطرة تحريره

واحد من الحركة والحروف للاخر واعترض عليه بانه ذكره قدس سره في شرح المقاصد
ان الحركة كيفية حاصلة في الحرف الصامت من الامالة ولا يخفى ان قوله حاصلة
في الحرف نص في عروض الحركة للحرف وتجويز ارادة انها كيفية حاصلة
في ضمن كيفية اخرى هي الحرف على ان كانت الكيفيتين عارضتان للصورة
مثلا كيفية النقش في ضمن كيفية اللون اي كليهما عارضتان للثوب كما يتحقق فيه
قوله واستعماله في بعض الحواشي نقلا عن الامام القرطبي من قال ان الاسم
مشتق من السمو يقول لم يزل الله تعالى موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم
وعند فنائهم لا تاثير لهم في اسمائه وصفاته وهذا قول اهل السنة ومن قال الاسم
مشتق من السمة يقول كان الله تعالى في الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق
الخلق جعلوا له اسماء وصفات فاذا افناهم بقي بلا اسم ولا صفات اقول قوله
ولا صفات الخ انه سهو ولو حمل على الصفات الاضافية لم يصح قوله وصفاته
كما لا يخفى قوله ليحتمل اعلاله الخ انه علة للحكم بان اصله وسم فانه لو كان اصله
كما ذكره البصريون يلزم زيادة اعلال هي تسكين السين ويحتمل ان يكون علة
لقوله عوضت اي عوض الهمزة من الواو المحذوفة ليقل تغيير اذ يوجب نقصان كمية
ما تركب منه الكلمة وانعدام خصوصية حرف منه وبالتعويض ينتفي الاول فيقل التغير
ويحتمل ان يكون علة لقوله من السمة فانه الاعلال ح في الاول فقط وفيما ذكر الاول في
الاول والاخر ايضا قوله لم يعهد الخ فان المعهود انما هو التعويض في الاول عما حذف
في الاول كعدة وابن قوله والاسم ان اريد به اللفظ الخ اعلم انه اشتهر الخلاف في ان
الاسم هل هو نفس المسمى او غيره قال صاحب المواقف لا شك فيما قيل في انه ليس النزاع
في لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فانه هذا مما لا شبهة على
عاقل اقول ولا في لفظ اسم فانه هذا ايضا كذلك فمعنى هذا الشق من الترديد
يحتمل ان يراد به لفظ اس م وان يراد المفرد الموضوع لمعنى غير مقارن لاحد
الازمنة الثلاثة او اللفظ الموضوع لمعنى مطلقا لكن الدليل الذي اورده للمغايرة

لايتم

لا يتم على تقدير خصوص اس م كما لا يخفى قال الامام الرازي الاسم بمعنى اللفظ
المخصوص قد يكون عين مسماه وذلك كلفظ الاسم فانه اسم لكل لفظ دال
على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون اسما لنفسه
انتهى اقول المسمى عندهم هو عين ما وضع له اللفظ فما ذكره انما يصح اذا جعل
لفظ الاسم موضوعا بازاء كل لفظ دال على معنى لا على ان يكون من قبيل ما وضع
بالوضع العام للموضوع له الخاص بل بازاء المفهوم الكلي الصادق عليه على ان
يكون من قبيل ما وضع بالوضع العام للموضوع له العام اللهم الا ان يجعل المسمى اعم
منه ومن فرده واما اللفظ الذي في مثل قولك الذي وضع لكل فرد من مفهوم
شيء معلوم الاتصاف بمضمون جملة او بهذا المفهوم يشير به الى الذي وضمير الغائب
المذكر او له ليستعمل في كل فرد يصدق عليه على اختلاف الرايين فهما عين
ما وضع له او عين فرد قوله وان اريد به ذات الشيء الخ اقول هذا الشق من
الترديد والشق الثالث ايضا انما يلائمان على تقدير ان يراد به لفظ اس م ففي
كلام الماصر نوع اضطراب ومن اراد دفعه بقوله يعني ان اريد بلفظ الاسم المضاف
الى السمي المكان في بسم الله اللفظ فغير المسمى وان اريد به ذات الشيء فيكون معنى الكلام
بذات الله فهو عين المسمى وان اريد به الصفة كما هو راي الشيخ الاشعري في بالاسم
وسبح اسم ربك وامثاله فهذا النقل عن الشيخ بانه يفسر الاسم المضاف الى ذات
الله بالصفة انتهى فقال بعد ذلك فاعرفه فانه من المشتبهات على الفحول
فقد اشتبه عليه ما ذكرنا من ان الدليل الذي اورده على الشق الاول لا يلائم
ما ذكره كما مر قوله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه فظاهر انه باسمه لا بذاته
واما الاستعانة فلان الاستعانة المدلول عليها بالباء انما هي بالة الفعل والذي
يجعل الة له انما هو اسمه تعالى لا ذاته فلا يخالف ما وقع في الاية من طلب المعونة
منه تعالى بقوله واياك نستعين قيل وانما اشتبه اي كون الاستعانة بذكر اسمه تعالى فلان
الاستعانة حقيقة وان كانت بذاته تعالى كيف لا وقد قال الله تعالى واياك نستعين

لكن الطريق الى تحصيلها لما كان ذكر اسمه تعالى جعل مستعانا به تعظيما وتبجيلا اقول حاصل
الكلام تصحيح كون اسمه تعالى مما يستعان به وهو لا يدل على عدم القول بالله مع
ان هذا هو المراد ههنا لانه قال ثم لم يقل بالله والذى يدل عليه هو حصر الاستعانة
على ذكر اسمه وما ذكره لا يدل عليه جعله دليلا باعتبار الجزء الاول تكلف غير
صحيح ههنا كما لا يخفى قال المولى ابو السعود وانما لم يقل بالله للفرق بين اليمين
والتيمن او لتحقيق ما هو الحق بالاستعانة ههنا فانه يكون تارة بذاته تعالى وحقيقتها
طلب المعونة على ايقاع الفعل واحداثه وهى المطلوبة بإياك نستعين وتارة اخرى
باسمه تعالى وحقيقتها طلب المعونة فى كون الفعل معتدا به شرعا فانه لم يصدر باسمه تعالى
يكون بمنزلة المعدوم ولما كانت كل واحدة من الاستعانتين واقعة وجب تعيين
المراد بذكر الاسم والا فالمتبادر من قولنا بالله عند الاطلاق لا سيما عند التوصيف
بالرحمن الرحيم هى الاستعانة الاولى اقول يفهم من كلامه ان مفهوم الباء اذا دخل
على لفظ الاسم انما هو الاستعانة فى كون الفعل معتدا به شرعا واذا دخل على لفظ
الله يفهم منه طلب المعونة فى اصل الفعل وايجاده لكن الفرق مشكل بل الذى يفهم من الاول
ايضا الاستعانة فى اصل الفعل ايضا باعتبار توقفه على ما هو له بحيث لولاه لامتنع
ولما لم يكن اصل الفعل ههنا هو القراءة ههنا متوقفا عليه فى نفس الامر ادخل بحل ما لم يبتدأ
باسمه تعالى كالمعدوم لعدم الاعتداد به فهذا الفهم قبيل الاستعانة فى اصل الفعل
لانه يعنى انه للباء الداخلة على لفظ الاسم كما فى التسمية وقال المولى عصام الدين
فى بيان ان التبرك والاستعانة بذكر اسمه لانه الذى يتلبس به الفاعل ويأتى به دون ذاته
المنزه عن ان يتلبس احد ويأتى به اقول يفهم منه ان الاستعانة بالشىء لا بد ان يكون
مما يأتى به الفاعل فتأمل فيه قوله او للفرق بين اليمين والتيمن اقول يتوقف على عدم
انعقاد اليمين بذكر اسم الله ولا يتوقف على عدم التيمن بذكر لفظ الله وهذا
علل الفاضل مولانا خسرو بقوله فان قوله بالله كذا يحتملهما فاذا قال بسم الله
تعين التبرك والتيمن لان اليمين يكون بالله لا باسمه وتلقى بعض المحشين بالقبول

فان قلت

فان قلت قد قال السيد الشريف فى حاشية الكشاف فان قلت ما فائدة لفظ الاسم اذ
لو قيل بالله الرحمن الرحيم تمت فائدته الفرق بين اليمين والتيمن وذلك
لان التيمن باسم الله لا بذاته وكذا الاسم يجعل آلة للفعل لا ذاته بخلاف اليمين
فانه الحلف به لا باسمائه التى هى الالفاظ قلت ما ذكره قد سبق بيانه نفس الامر
لا يتوقف الفرق عليه لكن يفهم من كلامه ههنا قد سبق انه لو قال بالله على ان يكون
الباء للملابسة يلزم ان يكون التلبس والتيمن بذاته تعالى فهذا ينافى ما ذكره ذلك الفاضل
قوله بالله كذا يحتملهما وما قيل انحصار اليمين فى ذاته من قال قاضيخان فى فتواه لو قال
باسم الله لا افعل كذا لم يكن يمينا فجوابه ان ما ذكرنا انما هو فى الاثبات كما فيما نحن فيه
وما ذكره فى النفى والفرق بينهما ظاهر فانه ما ذكره من المثال انما يصح على تقدير كونه يمينا
ولا يحتمل التبرك كما لا يخفى على ان الكلام فى التسمية فانه لو قال بالله الرحمن الرحيم كما صرح به قدس سره
فى السؤال لا يحمل على القسم لا على التبرك وما ذكره ظاهر انه اصاب من قال مراد الشريف
الحصر الاضافى على ما افصح منه بقوله لا باسمائه التى هى الفاظ لا الحصر الحقيقى فلا ينافيه ثبوت
اليمين بصفة من صفاته وبعهده وميثاقه ونحو ذلك ومن الافاضل من منع هذا
الحصر ايضا وقال يجوز اليمين ببعض صفات الله تعالى وبالمصحف كما فيه فلم لا يجوز باسمائه
التى هى الالفاظ قوله على ما هو وضع الخط فان وضع الخط على ان يكتب كل كلمة على
صورة لفظها بتقدير الابتداء بها قوله اصله اله خالف المص صاحب الكشاف حيث قال
اصله الاله والترجيح مع المص لان حرف التعريف كلمة مستقلة براسها فعدها اجزاء الاصل
او غير معقول على انه يجب حرف عوض عن بعناه الفاظ بعضها او رد عوضا فيما ذكر فى
الكشاف فجعله بعض جعل عوضا وايضا على ما ذكره المص يكون الحذف على خلاف القياس
قطعا فيناسب التعويض ووجوب الادغام فان المحذوف القياسى فى حكم الثابت
فلا مجال للادغام فضلا عن وجوبه ولا معنى للتعويض عما هو فى حكم الثابت بخلاف
ما فى الكشاف فانه يمكن ان يكون الحذف فيه على طريق القياس بنقل حركة الهمزة الى ما
قبلها ثم حذفها لكن رجح ما فى الكشاف بان الاله غالب على المعبود بحق كما هو الحق

بخلاف المنكر واللائق كون اللفظ منقولا الى ذاته من المعبود بحق لا من معبود مطلق

قوله وعوض عنها الالف واللام اقول عدل عما في الكشاف من انه عوض عنها حرف التعريف

بخلاف سيبويه هو اللام وحده فيصح لا مدخل للالف في العوضية حتى يكون همزة قطع فيحتاج

الى التكلف بان العوض وان كان هو اللام الا انه لما وجد بالالف همزة الوصل لما

اجتلبت للنطق باللام جرت مجرى الحركة فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان للهمزة

مدخل في التعويض فلذلك جاز قطعها **قوله** ولذلك قيل يا الله بالقطع اي لكون الالف مع اللام

عوضا عما حذف من نفس الكلمة فصار جزءا كالمعوض عنه فيكون همزة قطع فلا يحذف

او لانه لما صارا عوضا عنها لا يحذف لئلا يلزم حذف العوض والمعوض عنه معا كما قال

السيد قدس سره ويدل على ان قطعها في النداء لكونها عوضا لا لمجرد لزومها وصيرورتها جزءا

انهم لما جمعوا بينها وبين النداء في نحو يا الله على الشذوذ لم يجوزوا قطعها ولو كانت

جزءا من الكلمة ضمحل معها معنى التعريف وذلك لان المحافظة على الاصل واجبة ما لم يعارضه

موجب اقوى انتهى اعترض عليه بعض الافاضل بانه لا يلزم من نفي علية مجرد اللزوم

والجزئية لقطع الهمزة ان يكون عليه هو العوضية لجواز ان يكون العلة فيه الوقف على حرف النداء

تفخيما للاسم كما اختاره الجوهري اقول لعل مراده قدس سره قوله لا لمجرد لزومها وصيرورتها

جزءا ابطال ما ذكر المصنف من الدليل انه لو صح لكان كذلك في غير النداء

ايضا لجريان الدليل فيه ايضا قيل في وجه التخصيص ان هناك يتمحض الحرف للعوضية ولا

يلاحظ معها شائبة تعريف اصلا حذرا من اجتماع اداتين للتعريف واما في غير

النداء فيجري الحرف على اصله **قوله** الا انه مختص بالمعبود بالحق اي جعل علما للذات

المعبود بالحق وقوله ثم غلب على المعبود بحق اي بالمفهوم الكلي هو المعبود بحق والحاصل

ان لفظ اله منكرا اسم للمعبود بحق او باطل وكذا اللفظ المعرف باللام كان في الاصل

اسما للمعبود بحق او باطل ثم صار بالغلبة اسما للمعبود بحق اي لهذا المفهوم الكلي واما

لفظ الله فهو علم لذات معين هو معبود بالحق وبهذا الاعتبار كان قولنا لا اله

الا الله كلمة توحيد كذا قال المحقق التفتازاني في شرح الكشاف وقال السيد قدس سره

خطيب زاده

ح رد

في شرحه له انه غلب لفظ الاله قبل حذف الهمزة في الذات المخصوصة فصار علما له

بالغلبة ثم اريد تاكيد الاختصاص فحذف الهمزة فصار الله بحذف الهمزة مختصا بالمعبود

بالحق فالله قبل الحذف وبعده علم لتلك الذات الا انه قبل الحذف اطلق على غيره

اطلاق النجم على غير الثريا وما بعده لم يطلق على غيره اصلا والكل وجهة والحق عندي

انه لا قطع في شيء منهما وما ذكره الطيبي فانما يدل على الغلبة لا القطع **قوله**

واشتقاقه من اله الاهة والوهة والوهية بمعنى عبد الظاهر ان الضمير راجع الى الاله فقط كما

في الحاشية فاله فعال بمعنى مفعول كالامام بمعنى المؤتم به فيكون من الصفات وقال صاحب

الكشاف انه اسم غير صفة لانه يشتق اله وتاله واستاله ولم يثبت اشتقاق

الفعل من الجرد ومن اسماء الاجناس فاختار المصنف انه صفة مشبهة من اله الاهة وتاله واستاله

ايضا مشتقات من اله لا من الاله انتهى وكلام الصحاح يدل على ان مصدره الالهة لا الاله والاله

فعال بمعنى مفعول لكن ذكر في المدارك قيل هو اله بمعنى الها اذا عبد فهو مصدر بمعنى المعبود

اي معبود حقق كون اللام صفة نظرا فانه يوصف بشيء ولا يوصف به وكذا الاله وتحقيق

معنى الاسم والصفة على ما ذكره قدس سره في حاشية الكشاف هو ان الاسم قد يوضع لذات

مبهمة باعتبار معنى معين يقوم به فيتركب مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ معه

خصوصية اصلا ومن صفة معينة فيصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة ويسمى

صفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححا للاطلاق كالمعبود ويلزم من ذكره موصوفه لفظا

او تقديرا تعيينا للذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها من

المعاني القائمة بها فيكون اسما لا يشتبه بالصفة اصلا كفرس وابل وقد يوضع لها ويلاحظ

في الموضع الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول ان يكون ذلك

المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الذات بازائه كاحمر اذا جعل علما

لذات فيه حمرة وكالدبرات اذا جعلت اسما لذوات الاربع في الفرس وجعل

سببها سببا للوضع لا جزءا من مفهوم اللفظ والثاني ان يكون ذلك المعنى داخلا

في الموضوع له فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كالاسماء الالة والزمان والمكان

كلام صدر الدين ... القول باشتقاق المصدر من الفعل

مطلب تحقيق معنى الصفة والاسم

دبيبها

وكالمرأة اذا اجعلت اسما لذوات الاربع مع دبيبها وهذا القسمان ايضا من
الاسماء ولكن المعتبر فيهما مرجح للتسمية لا مصحح للاطلاق فلا يطرد اسمى كل ما يوجد فيه
ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشيء لكن ربما يشتبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباسا من
بها لان المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما وتعيار الفرق انهما توصفان
ولا يوصف بهما عكس الصفات وحيث وجد في الاستعمال اله واحد علم ان وجود الله
مع كثرة دورانه على الالسنة عرف انه من الاسماء دون الصفات وهذا انجب
والامام وسائر ما اعتبر فيه المعنى مع خصوصية ما للذات **قوله** وقيل من اله بكسر اللام
اذا تحير اقول في الصحاح ان اصل اله وله وهمزة الاله اصلية فكيف يصح القول بان اله
مشتق من اله اذا تحير والمقابلة بقوله او من وله فيكن كانه لم يرض المص بكلام الجوهري
لكونه معارضا بكلام غيره من الائمة اقيد امام صغه لان النزاع بين ائمة اللغة انما وقع
في ان الاله مشتق اشتقاقا صغيرا او لا ويشترط فيه لقاء معنى المشتق منه بتمام معنى المشتق
وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا في معنى الاله ولا في معنى الله لان معنى الاول المعبود مطلقا
ومعنى الثاني الذات وحدها فالملحوظ في الاول هو الذات مع وصف المعبودية وفي
الثاني هو الذات فقط غاية ما في الباب ان التحير مرجح للتسمية وهو خارج عن المعنى
لازم له وانما يدخل فيه لو كان مصحح التسمية وقس على هذا سائر الوجوه الا الاشتقاق
الاتية بعيد هذا فان الكل مرجح التسمية خارج عنها اقول ما ذكره من اشتراط بقاء
معنى المشتق منه بتمامه في المشتق حق لكن قوله وليس معنى اله الخ غير مسلم عند القائل
باشتقاقه من اله بمعنى تحير فهو فعال بمعنى المفعول وقول المص لان العقول تتحير في
معرفته اشارة الى ما قلنا وكذا سائر الوجوه **قوله** في معرفته اي معرفة ما يقدره
الهانيم للمعبودات الباطلة فان كل احد منهم ان الحق ما هو عليه افيد ما حاصله
انه اكتفى المص حينئذ بقوله تحير ولم يكتف في بيان معنى وله بل ضم قوله ويخبط
بخبطه لان المراد في الاول تحير الواصلين الى اوج المعرفة في كبريائه وازاله و
صفاته وفي الثاني تحير الناز لين الى حضيض الظلمة والجهالة فانهم بوقوعهم

في ظلمات

في ظلمات الحيرة كانهم فقدوا عقولهم اقول نعم هذا الكلام لكن لا في هذا المقام
فانه القول بان الواضع لاحظ حين الوضع هذا المعنى وخصص تحير الواصلين
بالاول وتحير النازلين بالثاني لا يقول به قائل على انه قال بعيد هذا في تحكم المص
بقوله والارواح تسكن اليه جريان هذين الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار
انه عند تمام تحيرهم فيها عقولهم القاصرة وسكن اليها قلوبهم القاسية على وفق ما قلنا بل
بقوله لانه يعتبر في مفهوم وله تحيط العقل بخلاف اله فان مفهومه مجرد التحير لا غير
قوله اذا فزع من امر نزل عليه قيل يقال فزعت منه اي خفته وفزعت اليه اي لجأت
وقوله الهه غيره اي اجاره وقوله اذ العائذ يفزع اليه وهو يجيره انما يناسب الثاني
فكان ينبغي ان يقول اذا فزع الى شيء اي تهر ولا يرفعه جعل من هذه تعليلية فانه اذا
استعمل بمن ظاهر الحمل بحسب الظاهر على معنى خاف فاللائق بهذا المقام استعماله بالى كما
لا يخفى **قوله** اذ العائذ يفزع اليه ناظر الى الاول وقوله وهو يجيره ناظر الى الثاني
قد يقال الهه ماخوذ من اله فاخذ اله كما يقال اوجه من المواجهة باعتبار لزومهما
فالحاصل تحقق العلاقة بين اله وبين اله وبين لازمه ايضا **قوله** اذا اولع به
قيل المناسب بهذا اذ العباد والعون وبقوله اذ العباد مولعون اذا اولع اقول
النسخة التي وصلت الي اذا اولع من الايلاع فلا ضير وفي بعض النسخ اذا اولع
اذ العباد مولعون بصيغة المضارع المعلوم فلا ضير ايضا والبائع قوله بالتضرع
للسببية لا للصلة كما مولع به ولما كان اله هو المولع به فالمناسب ان يكون الباء بدل الى
او يراد الى الملابسة تعاقب البابين **قوله** وكان اصله ولاه قيل وجه ايراد كان مع ظهر
لانه لو كان ماخوذا من وله لا بد ان يكون اصله ولاه ولا يجوز ان يكون كان ناقصا لانه
يجب ولاها بالنصب قلت لا خفاء في وجه ايراد كان في بيان الاصل المقدر وكذا
ولا في عدم نصب ولاه لانه يراد به اللفظ المحكي لان الكلام في اصل الله قطع
النظر عن توقعه في تركيب **قوله** وقيل علم لذاته المخصوصة معطوف على قوله اصله
اله يعني انه ليس اصلا علا ولا هو مشتق بل هو علم مرتجل **قوله** لانه يوصف

ولا يوصف به اعترض عليه اكثر الشارحين بانه انما يدل على نفي الوصف لا على ثبوت
العلمية اذ اسماء الاجناس ولفظ الشيء ايضا كذلك وقد جعله دليلا على ثبوت
العلمية وقد كان صاحب الكشاف استدل به على كون الاله اسما غير صفة قال فان قلت
اسم هو ام صفة قلت بل اسم غير صفة الا تراك تصفه ولا يوصف به فانك
لا تقول شيء اله كما لا تقول شيء رجل وتقول اله واحد كما تقول رجل كريم وغيره
انتهى الا ترى فوقع فيما اخذه لان الاسم غير العلم يصح ان يوصف ولا يصح ان يوصف به
لان مناط صحة الوصف بالشيء ان يدل ذلك الشيء على معنى في الغير سواء كان في جميع
الاستعمالات كالمشتق وما في حكمه او في بعض الاستعمالات بان يدل في بعضها على اتصاف
محل حصول المعنى لذات ما فح يصح ان يوصف به وفي بعضها لا يدل فلا يصح ان يوصف به
نحو مررت برجل اي رجل اي كامل في الرجولية ومررت بهذا الرجل اقول ان
ذلك لا يدل على كون اسم الجنس فقط مع قطع النظر عن الحاق شيء به صفة لشيء بل لابد فيه ان يلحق
شيء يدل على معنى في الغير مثلا معنى الكمال في الرجولية ليس مستفادا من لفظ رجل بل
من اي رجل فاسم الجنس بخصوصه ما وقع صفة فيما فاته وكذا الرجل فان من توجه صفته
انما هو بالحاق الالف واللام قالوا لفظ هذا انما يدل على ذات مبهمة والرجل على
ذات معينة وخصوص الذات المعينة بمنزلة معنى حاصل في الذات المبهمة وانت
تعلم ان التعين انما هو من الالف واللام فما يقع صفة في الحقيقة انما هو المركب من اسم
الجنس وغيره لا اسم الجنس وحده واما قال في تنويره ما ادعاه من ان للمفهومات الكلية
لكونها غير متأصلة في الوجود واظلالا لامور اخر مقتضية للارتباط بها وبهذا
شأنه يصح ان يوصف به فانما يدل على انه يصح ان يقع خبرا على ما حققه المحقق الشريف
في عدم صحة وقوع الجزئي الحقيقي خبرا ثم يمكن ان يجاب عما اورد بالعناية
بان يقال يكون المراد من ولا يوصف به ولو بالحاق شيء به بخلاف اسم الجنس
قوله ولانه لابد له من اسم يجري عليه صفاته اقول نسلم لكن كيف يلزم منه العلمية فان
المراد لابد من العلم فهو اول المسألة فقيل في اثباته ان كل حقيقة تتوجه الاذهان

مطلب اله اسم او وصف

قال صاحب الكشف في سورة الانعام ويكون في محل الرفع ... اسم الله صفة لا اسم ...

الى فهمها

١٩

الى فهمها فيما بين الجمهور فقد وضع لها اسم يجري عليه احكامها وصفاتها مثلا
خالق الاشياء او مبدعها والاسم الموضوع له علم ولا يكفي المنقول عن الوضعية
او على هذا لم يكن في اصل الوضع اسم يجري عليه صفاته ويجيء الكلام فيه واما
القول بان ذاته المخصوصة لم يمكن ان يلاحظ بخصوصه فلهذا لم يوضع له علم
فهو ما قاله المص بعيد من الحق لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر اخر حقيقي
او اعتباري غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ولانه لو كان
وصفا الخ اقول هذا صريح في ان المدعي عدم الوصفية لا اثبات العلمية ويؤيده
قوله والاظهر انه وصف في اصله الخ لا اعتبار شيء في الدليلين اثبات العلمية
تامل واستقم وحاصل هذا الدليل انه لو كان وصفا لكان كليا لا يمنع الشركة
فان معنى المشتق شيء ما له المشتق منه فلم يكن قوله لا اله الا الله مفيد التوحيد
مثل لا اله الا الرحمن مع ان كونه مفيد التوحيد مما اجمع عليه اعترض عليه بانه
لو كفى في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته في الواقع فقولنا لا اله الا الرحمن
ايضا توحيد وان لم يكف واقتضى ما يفيده بحيث لا يجوز فيه العقل الشركة لم يكن
لا اله الا الله ايضا توحيدا لان الله تعالى لا يحضر ذاته لنا على وجه التشخص اقول بانه
الله لما كان علما للفرد الموجود وكان واحدا معينا في نفسه وان لم يحصل منه عقلنا
الا بمفهوم كلي مختص به كمفهوم واجب الوجود او خالق الارض والسماء يكون
المستثنى جزئيا حقيقيا وهو الفرد الواحد الذي لاحظناه بعنوان خالق
الارض والسماء مثلا بخلاف ما اذا كان اسما للمفهوم الكلي فان المستثنى ح
يكون مفهوما كليا لا فردا معينا والكلي من حيث انه كلي يحتمل الكثرة فلا يفيد
التوحيد وملخص الكلام ان حصر كلي في كلي لا يفيد انحصاره الا في فرد واحد
بخلاف حصر الكلي في فرد معين لا ظنك في مرتبة منه اقول ان اراد انه معين في
نفس الامر وان لم نفهم من تلك الكلمة فمسلم لكن لا يفيد اذ لا نفهم منها الا الكلي
المنحصر في فرد في الواقع فلا يمنع الشركة نظرا الى المدلول اللفظي وان اراد

انه يفهم التشخص في تلك الكلمة فظانه ليس كذلك والحاصل ان مناط الجزئية و
الكلية نحو الادراك على ما حققه الدواني فالمدرك بالحواس هو الجزئي والمدرك
بالعقل هو الكلي ولما لم يمكن ادراكه تعالى بالحواس فما يدرك مدركا يعقولنا في كلمة التوحيد
انما هو الكلي نهاية ما في الباب الكلي المنحصر في فرد في غاية ما يمكن في الكرات ما قاله ذلك
المعترض من هو ان الالفاظ في الشرع تنوب مناب المعاني الموضوعة هي لها الا ترى
ان انت طالق يفيد الطلاق وان لم يقصد فالله تعالى وان لم يمكن احضاره بذاته
لكن لفظ الله تنوب مناب احضاره بذاته فنزل ذكره في التوحيد منزلته بخلاف
الرحمن وقد نقل عن المص ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر لجواز ان يكون التوحيد
مستفادا من الشرع او من القرائن والاظهر آه يعني ليس باسم ولا علم بل
بل كان وصفا في الاصل ثم غلب عليه تعالى فصار من الاعلام الغالبة لما لم يستعمل
في غيره تعالى صار كالعلم ابتداء اي في اجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم
تطرق احتمال الشركة اليه وفيما ذكره اشارة الى جواب الادلة الثلثة التي اوردت على
علميته ابتداء كما لا يخفى في اجراء الوصف عليه اشارة الى جواب الدليل الثاني
اعترض عليه بانه لو كان وصفا في اصله لم يكن له تعالى اسم يجري عليه صفاته ولم يهمل
العرب شيئا حتى وضع له لفظا يجري عليه صفاته فكيف تاتي منه اهمال وضع اللفظ
له تعالى مع كون الغلبة فيه تقديرية كما اشار اليه بقوله بحيث لا يستعمل في غيره فانه لم
يطلق الا عليه تعالى فكانه وضع له تعالى ابتداء فلم يكونوا اهملوا وضع لفظ له تعالى
احلك يقول ما معنى الغلبة التقديرية فاستمع لما يتلى عليك قالوا ان الغلبة مطلقا عبارة
عن ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى العام مختصا ببعض افراده المخصوصة بواسطة
كثرة استعماله فيه بحيث لا يحتاج في فهمه منه الى انضمام قرينة مخصصة فان كان
استعمل هذا اللفظ في المعنى العام المحقق في ضمن اي فرد كان في ضمن قرينة قبل عروض
الاختصاص له ببعض افراده فالغلبة تحقيقية وان لم يستعمل بعد وضعه للمعنى العام
الا في الفرد المعين منه فالغلبة تقديرية فانه لما كان مقتضى الوضع والقياس

ان يصح

ابو السعود سهو

ان يصح استعماله في المعنى العام المحقق في ضمن اي فرد كان فيقدر كانه استعمل فيه
ثم عرض له الاختصاص ببعض الافراد بخصوصه وامتناع الوصف به فيه
اشارة الى جواب الدليل الاول قال بعض المتاخرين القول بانه وصف في الاصل
لكنه لما غلب عليه بحيث لا يطلق على غيره اصلا صار كالعلم في امتناع الوصف به
اقول لعله نظر الى ظاهر قوله وصار كالعلم فانه لما دل على انه لم يكن علما حقيقة بل لما لم يستعمل
في غيره صار كالعلم في الاختصاص به تعالى فقال ما قال وانت بعد ما بينا مراده
تعلم عدم توجه هذا الرد ويحتمل ان يكون مراده انه لما كان في الاصل وضعه وصفا
وان علم بالغلبة صح ان يقع صفة لشيء نظرا الى المعنى الاصلي فتامل وكن على بصيرة
وعدم تطرق احتمال الشركة فيه اشارة الى جواب الدليل الثالث اقول
هذا نص في مراده ليس ما يفهم من ظاهر قوله كالعلم فانه ما لم يكن علما ان يقال لم يتطرق
احتمال الشركة اليه كما لا يخفى كما قاله المحقق الليثي ثم انه يمكن ان يقال ان الله بالغلبة عليه
بحيث لا يحتمل الا فيه صار بمنزلة العلم في اجراء الاحكام الخاصة عليه وامتناع الوصف به
وعدم تطرق احتمال الشركة اليه بخلاف الرحمن فانه بالغلبة ما خرج عن درجة الوصفية
بل غايته في معنى وصف اخص من معناه الاول بحيث لا يصدق على غيره ففيه ما فيه
ولا يمكن ان يدل آه نقل عنه ههنا في الحاشية فيه نظر اذ يكفي في وضع العلم تعقله
بوجه يمتاز به عن غيره مع غيره ان يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد
الذات المعقولة في ضمن الذات ولانه قد تقرر في الكلام انه يمكن ان يخلق الله تعالى
العلم بكنه ذاته في البشر ولانه لا يتمشى اذا لم يكن الواضع هو الله تعالى اقول الحق
انه لا يجب في العلم تعقل ما وضع له بعينه بل يكفي تعقله بمفهوم كلي منحصر فيه كما اذا
سمى رجل ولده اذا بلغه تولده قبل ان يراه باسم بل كما اذا سمى ما في بطن امرأته
باسم فانه لا شبهة انه علم وفي كلام المحقق الشريف في شرح المواقف اشارة الى
ما ذكرنا حيث قال يجوز ان يتعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته
ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم

الاسم على ما مر من ان اسم الله علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه فان قلت
فعلى ما ذكرت يلزم ان لا يتم ما وقع في كتب المعاني من ان ايراد المسند اليه علما لاحضاره
بعينه الا فيما اذا كان ما وضع له العلم معلوما للسامع على وجه الخصوص لا على وجه
الكلي كما في لفظ الله ونظايره مع انهم مثلوه بنحو قل هو الله احد قلت بهذا نقض
عليه بعض الفضلاء في حاشيته على شرح التلخيص واجاب بعضهم بان مرادهم ان ايراد
المسند اليه علما يفيد الاحضار وكان من شانه ذلك ولا يتحقق هذه الفائدة
في غير العلم واما انه يتحقق في جميع الاعلام في جميع الاوقات والاحوال فلم يدع
احد وبما قررنا ظهر ان ما قيل تعقل ذاته بوجه كلي وان كان كافيا في وضع الاسم
مخصوصها وحصد تفهيمها باعتبار حالا يكفيها على ما نقل من الشريف العلامة الا ان
فائدة وضع العلم هي احضار معناه المشخص بعينه في ذهن السامع ابتداء
باسم مختص به على ما صرحوا به وهذه الفائدة لا تترتب على وضعه على الوجه الكلي او نقول وجه
لا تكاد تليق على ما ينبغي على ما ذكره المصنف الدليل لو تم لدل على انه ليس من الاعلام
الغالبة ايضا اذ الاعلام الغالبة صارت موضوعات لاشخاص معينة يدل بها
عليها وهو ليس كذلك مع ان ذلك القائل صرح بانه من الاعلام الغالبة بحيث يصح ر
وجه كلامه بكونه من الاعلام الغالبة   ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوص كما
هو شان الاعلام لما افاد ظاهر قوله تعا اه انما قال ظ لانه مدلول العلم اذا اشتهر بصفة
يطلق العلم ويراد به صفة كما يقال زيد حاتم اي جواد وابو يوسف ابو حنيفة
اي كامل في الفقه ودلالة اللفظ على معنى لا يستلزم وضعه له فيمكن ان يقال
ان الله علم موضوع للذات ويراد في الاية معنى مجرد الذات كذا نقل عنه رحمه الله وقد
ذكر في تفسير هذه الاية وجوها اخر كلها خلاف الظاهر قيل فيه ان صح معناه كما يكون تعلقه
بلفظ الله مع صيرورته علما بالغلبة باعتبار تضمنه معنى المعبودية باعتبار الوصفية
يكون تعلقه به باعتبار تضمنه معنى المعبودية لاشتهاره بها في ضمن هذا الوصف
اقول الفرق بينهما فاحش اذا نظرت بالانصاف   من رحيم قال السيد قدس سره

شيخ الاسلام
ميرزا جان الشيرازي
صدر الدين ره

فانه

فان قلت الرحمن صفة مشبهة ولا تشتق الا من فعل لازم فكيف اشتق من رحم
وهو فعل متعد واما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في
قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال وان جعل صفة مشبهة كما يشعر به تمثيل
صاحب الكشاف فلم يبق وسقيم يتوجه عليه السؤال ايضا قلت الفعل المتعدي
قد يجعل لازما بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق الصفة المشبهة
وهذا مطرد في باب المدح والذم نص عليه في صرف المفتاح وذكره المص في الفائق
في فقير ورفيع انتهى ونقل عنه قدس سره في الحاشية فان قلت اذا جعل المتعدي
لازما فما الحاجة الى نقله الى فعل بضم العين قلت لافادة المبالغة لانها تحصل
من جعل المتعدي بمنزلة الغرائز وما في حكمها   اسماء ليس لها من ما يقابل
الصفة كما في الدبل ما يقابل الفعل والحرف   كالغضبان من غضب الا ان
بينهما فرقا فان فيه لا حاجة الى نقله الى فعل لانه لازم بخلاف رحم كما سبق
مبنيا للمبالغة وليس من صيغ المبالغة عند الجمهور وان نقل عن سيبويه في الرحيم
والانعطاف عطف تفسير اذ المقتضي للتفضل والاحسان انما هو الروحاني
فهو المراد ههنا لا الجسماني ولان الانعطاف الجسماني ليس معنى الرحمة وان كان سببا عنه
وشابها له ومدلولا لبعض ما يلاقيها في الاشتقاق كالرحم قال في الكشاف
ومعنى الرحمة العطف والحنو ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها ولا يخفى ان المتبادر
ما هو الجسماني فما ذكره المص اولى لكثير دعلى المص ايضا انه لا معنى لقوله ومنه الرحم
لانعطافها على ما فيها فان الاول روحاني وهذا جسماني فقيل في جوابه انه ليس غرض
المص ان الرحم مشتق من الرحمة حتى يتوجه ما ذكر بل مراده انها من قبيل الانعطاف
ولا يخفى ما فيه بل الجواب ما قاله المورد من ان الانعطاف في سببا ان للحفظ فاستعير الرحم
لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها   واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات
يعني اذا اريد اخذ اسم له تعالى مما يشعر بالانفعال المنزه هو عنه يؤخذ باعتبار غايته
فيكون مجازا بعلاقة السببية فههنا لما كانت الرحمة سببا للتفضل والاحسان

اريد ههنا دون المبادي التي يكون الانفعالات اراد ان الحصر المستفاد

من قوله انما تؤخذ اضافي بالنسبة الى المبادي المنزه هو تعالى عنها فلا يرد انه يجوز

ان يجعل مجازا عن ارادة الاحسان فانها سبب للارادة اولا وللاحسان ثانيا

وشبه كلام الشارح فانه يصح جعلها من باب التمثيل شبهت حالة بحال ملك

عطف رعيته ورق لهم فاجابهم بالمعروف والاحسان فاستعير له الاسم ويجاوز بنا

ظهر انه لا وجه لما قيل واما ارادة الانعام وان كانت مسببة عن رقة القلب

لكنها ليست من مقولة الانفعال فلا يجوز ارادتها بعد التصريح بانها انما يؤخذ باعتبار

الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات لان زيادة البناء اقول

الدعوى ظني فيكفي فيه الاكثرية وان لم تكن كلية فلا يرد النقض بمثل حذر فانه ابلغ

من حاذر واجيب ايضا بان الشرط في ذلك بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما

نوعا وهما مختلفان نوعا فان حذرا صفة مشبهة وحاذرا اسم فاعل على ان حذرا

انما كان ابلغ لالحاقه في الثبوت بالامور الجبلية كشره ونهم وفطن وذلك لا ينافي

كون حاذر ابلغ بوجه آخر فيجوز ان يدل على زيادة الحذر وان لم يدل على ثبوته

ولزومه اقول اصل هذا الجواب لصاحب الانصاف فانه قال ان ابلغيته لحذر للالحاق

بالامور الجبلية والمحقق التفتازاني نقل هذا الجواب وقال اجيب بان ما ذكر لا ينافي

ان يقع في البناء الانقص زيادة معنى بسبب آخر كالالحاق بالامور الجبلية ولا يخفى

ظاهر ما ذكره انه غير مفيد لدفع النقض لان زيادة المعنى في البناء الانقص باي

سبب كان ينافي ذلك القاعدة ثم قدس سره هذا الجواب بوجه يدفع النقض

كما ترى والعجب من بعض معاصرينا انه قال انهما قد اصابا ولم يصب قدس سره فيما زاده

على ما قالاه والعجب ان المتأخرين قلدوا واحدا منهم في ذلك جميعا واقول الحق

في محل ان الناقض مدعي فيكفي في جوابه المنع فلذا قال قدس سره في جواب النقض بمثل

حذر فيجوز ان يدل على زيادة الحذر واكتفى بمرتبة الجواز اشعارا بانه يكفي في الجواب

عن النقض فلا يرد ان يقال جواز الدلالة على زيادة الحذر في حاذر لا يكفي في تلك

القاعدة بل لا بد من النقل من ائمة اللغة فانه قدس سره ما اورد في اثبات تلك

القاعدة بل اورد في دفع نقضها بمثل حذر وذلك اه اقول قوله تارة

واخرى ليس المراد انهما معنيان متغايران للرحمن حتى يكون مشتركا لفظيا بل الظاهر

انه مشترك معنوي وما ذكره جزئيان لذلك الكلي لان زيادة الرحمة والاحسان مفهوم

كلي لا محالة فما ذكره انما هو بالنظر الى التحقق الخارجي فيجوز ان يؤخذ باعتبارهما

معا هذا على ان الفرق بين المبالغة والتكثير ان الاول يكون باعتبار الكيفية

والثاني باعتبار الكمية لكن المراد ههنا الزيادة مطلقا والظاهر ان اراد الزيادة

باعتبار افراد الرحمة وجزئياتها كما هو المتبادر لا افراد متعلقها ويحتمل ان يكون

المراد كثرة افراد متعلقها اي المرحومين وان يكون كثرة ما يتعلق به اي الدنيا

والآخرة وان يكون كثرة ما يحصل به وهو النعمة وان يكون كثرة زمان حصوله

اي زمان الآخرة لانه يعم المؤمن والكافر فيكون افراد الرحمة كثيرا لا كثرة

متعلق الرحمة يستلزم كثرة الرحمة قيل ان نعم المؤمن في الآخرة تفضل نعم الدنيا

كما لعله مراده به ان كثرة المتعلق وان استلزم كثرة الرحمة لكن كثرة الرحمة

لا يستلزم كثرة المتعلق فيجوز ان يكثر افراد الرحمة وان لم يكثر المتعلق كما في

الآخرة فانها لما كانت ابدية غير متناهية بمعنى لا تقف صار افراد الرحمة غير متناهية

ايضا الا ان يقال اراد بالزيادة باعتبار الكمية الكثرة باعتبار المتعلق يجمع اكرام

الدليل المدعى ظ وعلى الثاني يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا قيل هذا

كما يصح باعتبار الثاني يصح باعتبار الاول لان مجموع نعم الدنيا والآخرة ازيد

على نعم الدنيا والظاهر كلام المص انه يصح على الثاني لا الاول لكن ان المثال الاول

يصح على الاول لا الثاني قيل بل لو قيل على اعتبار الثاني يا رحمن الآخرة ورحيم الدنيا لكان

حسنا اقول نعم يصح ما قاله لو ثبت هذا المثال من السلف بخلاف المثالين المتقدمين

فانهما ثبتا من السلف ولذا اقتصر المص في كل من المثالين قيل واجاب عنه بعضهم

بان المص انما لم يلتفت اليه لانه لو كان المراد رحمن الدنيا والآخرة معطي نعمهما كلها لكان

ذكر رحيم الدنيا لعدم الاحتياج لذكره ولان الفاعل ملاحظة الربط او لان العطف
فاضافة الرحمن الى كل الدنيا والآخرة لا الى مجموعهما ولا توجيه لاضافته الى
الآخرة الا باعتبار الحالة اقول لي في انه نظر لان المبتنى على التاجح قوله
يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة كما لا يخفى فيكفي الزيادة والمبالغة بالنظر
الى المجموع ولا يلزم كونها بالنظر الى كل منهما   والقياس اه القياس على نظائره
مما جمع فيه بين اثبات وصفين احدهما ابلغ من الآخر وقيل المراد من القياس
الامر اللائق المقبول للعقول وتلك الذي شعر به عبارة السيد في شرح الكشاف
ان القياس بمعنى القاعدة اذ ذكر ان الاعلى اذا كان اخص ومشتملا على الادنى
كان القياس تقديم الادنى واما اذا لم يكن كذلك فيجوز كلا الوجهين انتهى
وفيه نظر وقد خص بعضهم ذلك بالاثبات اما في النفي فيقدم الاعلى وهو الاخص
لان نفيه لا يستلزم نفي الادنى بخلاف اثباته فانه يستلزم اثبات الادنى
فيه نظر   لتقدم رحمة الدنيا فقدم ما يدل عليه قطعا وعلى جعل اعتباريته
اولى من تقديم ما يدل عليه على بعض الاعتبار وهذا ظاهر واما ما قيل حاصل هذا
الوجه انه قدم ليكون نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود لان الرحمة التي
تدل عليها الرحمن متقدمة في الوجود على الرحمة المدلولة للفظ الرحيم واما
باعتبار الجلية فظ ولما باعتبار الكيفية فلان نعمة الوجود والحيوة واشباهها
من جلائل النعم الدنيوية ومدلولة للفظ الرحمن بالاعتبارين وكذلك
انها متقدمة على النعم الحقيرة الدنيوية التي هي مدلولة للفظ الرحيم فناسب
ان يقدم اللفظ الدال على رحمة الدنيا بالاعتبارين على اللفظ الذي
لا يدل عليها اصلا باعتبار ويدل على بعضها الحقير باعتبار آخر فهنا ما قصد
اليها فقلنا انه لا يمكن تطبيقه على تعليل المص بقوله لتقدم رحمة الدنيا ولو
قيل ليقدم مدلول الرحمن لامكن تطبيقه عليه بها ثم فهم هذا التعليل على الاعتبار
الاول حيث قال هذا اذا قصد المبالغة في الرحمة باعتبار كثرة المرحومين وذكرت

والآخرة ورحيم الدنيا ... اذ المعنى على الاول مجموع قوله يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة

تطبيقه

تطبيقه على الاعتبارين   ولانه صار كالعلم يعني وحق العلم التقدم
على الوصف او فيناسبه مقاربة العلم او فيكون له مناسبة بالعلم وبالوصف
فالمناسب توسطه ليقرب بكل منهما   لان معناه المنعم الحقيقي البالغ
في الرحمة غايتها اراد به الذي ينعم بلا عوض وغرض وكانت النعم مخلوقة له
وهو موجدها ولفظ الحقيقي قد يطلق ويراد به ما يقابل المجازي وقد يطلق
ويراد به ما يقابل الاعتباري لان معناه في الاصطلاح المنسوب الى الحقيقة ولفظ
الحقيقة تارة يراد به ما يقابل المجاز وتارة يراد به الموجود الثابت والاصح
المعنى الثاني هنا فانه اريد المعنى الاول يلزم ان يكون المنعم في المخلوقات منعما مجازا
لغة او عرفا والقول بان الانعام ايصال النعمة والموصل الحقيقي هو الله تعالى
غير ظاهر لغة فان مداره هو القيام لا الخلق وبعض المحققين لما راى عدم صحة
هذين المعنيين حمل لفظ الحقيقي على المنسوب الى الحقيقي بمعنى الحري سائغ كما جرى
او الى الحقيقي بمعنى الثابت الغير المتجاوز الى غيره من حق اذا ثبت فمعنى المنعم الحقيقي
من ثبت له صفة الانعام غير متجاوزة الى غيره وهو الله تعالى فان الانعام
العبد لما كان مستندا اليه تعالى فليس ثابتا فيه مستقرا قال بعض الفضلاء في كلام
المص بحث اما اولا فلان كون المنعم الحقيقي ماخوذا في معنى الرحمن غير ظاهر
من الصفات المشتقة والوضع فيه اشاراتها نوعي فلا فرق من حيث المعنى بينه
وبين سائرها الا بالمبالغة لا تدل على كون المنعم حقيقيا واما ثانيا فلان
اعتبار المنعم الحقيقي فيه يخرجه عن المعنى الوضعي اذ الوصف لا يدل الا على
ذات مبهمة وملاحظة الذات بكونه منعما حقيقيا موجب تعينها وينافي
الوصفية والجواب عن الاول بان هذا ذهول عن الابلغية المستلزمة له اعلى ما
ظاهر اقول بل ما رويته فان الابلغية على ما ذكره المص اما بالكمية او بالكيفية
وليس في شيء منهما ما اراده من المنعم الحقيقي ههنا كما لا يخفى وكذا الجواب
عن الثاني بان معنى لفظ المنعم الحقيقي ذات ما اتصف بالانعام الحقيقي وتعينه

في الواقع والحصار رضي الله تعالى لا يخرجه عن كونه وصفا مشتقا وامرا
كليا كما في مفهوم واجب الوجود على ما صرحوا به قول بلا روية ايضا
فانه ليس الكلام في لفظ المنعم الحقيقي بل في الرحمن فانه لو اعتبر في الذات
الماخوذ في مفهومه كونه معنا حقيقيا لنافي الوصفية فان الماخوذ في مفهوم
الوصف انما هو الذات المبهمة التي لا تعين فيه بوجه اصلا كما حقق في ما حقق
بصلاح السيد السند والعجب كل العجب انه كيف غفل ذلك المجيب عن امثال ما ذكرنا
مع كونه في غاية الظهور وقوله البالغ في الرحمة غايتها قيل فيه بحث فان حاصل
معناه على بلوغ الرحمة غايتها غير ظاهر اذ لا يلزم من الاشتقاق ولام المبالغة والجواب
بان ذلك انما هو بالابلغية لا بالمبالغة غير صحيح ايضا لشمول جامع ولان زيادة المباني
في الصيغة لو استدعى البلوغ الى الغاية لكان مثل الكبار بالتشديد لا يصدق
الا على انه البالغ الى غاية العظمة وبالجملة انا نعلم يقينا ان زيادة المبالغة في الصيغة
لا يوجب البلوغ الى الغاية والحق ان معنى لفظ الرحمن لا يستدعي ان يختص الرحمة به
والقياس ان يصح اطلاقه على كل من وجد فيه معناه لكنه خص عليه تعالى للمنع الشرعي
او عدم ورود الاستعمال في غيره تعالى فلم يصح اطلاقه على غيره تعالى اتباعا
للاستعمال كما انه وجب حذف عامل سقيا ورعيا اتباعا له والقياس جواز
ذكره مستعيض اي طالب العوض وقوله جزيل ثواب وجميل ثناء من اضافة
الصفة الى موصوفها الاول في الاخرة والثاني في الدنيا وقوله او مزيح النفة
لخ معطوف على مستعيض والانفة العار والاستنكاف والاول ناظر
الى كونه بلا عوض والثاني الى كونه بلا غرض وقوله او حب المال معطوف على
الحمد ثم ان قوله لا من عداه الى قوله ثم انه كالواسطة ناظر الى عدم صدق
البالغ في الرحمة غايتها اذ غاية الرحمة ان يكون بلا عوض ولا غرض فان كمال الرحمة
ان يكون نظره الى المرحوم لا لاجل الاستفادة والاستراحة لكن ليس يلزم ان يكون النعم
مخلوقة له كما هو المعتبر في كون المنعم حقيقيا فقوله ثم انه الخ ناظر الى عدم صدق المنعم

الحقيقي

الحقيقي ولو حمل الحقيقي على اول ما حمله بعض المحققين فكل منهما تعليل لكل
منهما لان ذات المنعم ووجودها قيل نسبة الخلق الى الماهية والوجود
منظور فيه غير ظاهر اجاب المولى اللاري بان الذات باعتبار الوجود العلمي
متقدمة على الوجود العيني وكل منهما من الفاعل في التحقيق اقول حمل قوله
ووجودها على الوجود العيني وان كان ظاهرا لكن حمل الذات المنعم على الذات
باعتبار الوجود العلمي غير ظاهر واجاب المولى القاسم الليثي بمعنى كون ذات المنعم
من خلقه انها حاصلة من خلقه اياها وهو جعله اياه متصفة بالوجود ومعنى
كون وجودها من خلقه ان ثبوتها لها من خلقه اي ايجاده لها اياها بمعنى ما لا مدخل
للوجود في نفسه وبالنسبة الوجود في الغير او لانه آت وجه ثالث للتقديم
وحاصله منع كون اللائق المقبول المعقول ههنا الترقي تاخير الرحيم للتتميم
لان النظر في مقام الانعام اولا الى النعم المعظام ثم الى دقائقها للاتمام
ولو كان القياس بمعنى القياس على نظائره يكون ملخص الجواب على ما حققه مدرسة
في حاشيته الكشاف منع كون القياس على النظائر يقتضي الترقي قال مدرسة ان
الابلغ اذا كان عما هو دونه مشتملا على مفهومه تعين هناك طريقة الترقي
اذ لو قدم الابلغ كان ذكر الادنى عاريا عن الفائدة واما اذا لم يكن الابلغ
مشتملا على مفهوم الادنى كالرحمن الرحيم اذا اريد بالاول جلائل النعم وبالثاني
دقائقها جاز سلوك كل واحد من طريقي التتميم والترقي نظرا الى مقتضى
الحال ولما كان المدتفت بالقصد الاول في مقام العظمة والكبرياء
جلائل النعم وعظائمها دون دقائقها ولطائفها قدم الرحمن واردف بالرحيم
كالتتمة تنبيها على ان الكل منه تعالى وان عنايته شاملة لذوات الوجود
لكي لا يتوهم ان محقرات الامور لا يليق بذاته فيحتشم عنه من سؤالها انتهى
وانت تعلم انه على هذا كيف يكون قوله ولان الرحمن الخ علة لقوله قدم و
القياس يقتضي الترقي تامل حق التامل او للمحافظة على رؤوس الآي

راس الآي اواخرها اما عبر واعتبر بها تاديبا وتعظيما او لان الراس
قد يستعمل بمعنى الطرف كما وقع في الحديث انه بعثه الله تعالى على راس
اربعين سنة والمراد اخرها والمراد بالحظ رؤسها ان يكون اواخرها
متصفة بهيئة مخصوصة وصيغة معينة وهي ههنا كون الحرف الاخير بعد
الياء الساكنة دون الحروف الاخيرة منها لان الحرف بعضها ميم وفي بعضها
نون فلا توافق فيها ولما كان هذا الوجه من وجوه التقديم من جهة اللفظ فقط
قال صاحب الكشف والتعليل برعاية الفاصلة قصور لعدم تحسين جدا
والاظهر انه مصروف يعني انه يحتمل ان يكون منصرفا وغير منصرف لكن كونه غير منصرف
اظهر وان خطأ اي منع الجمع بين منع الاختصاص به تعالى وان يكون له مؤنث سواء
كان فعلى او فعلانة وان كان يقتضي التساوي بين الانصراف وعدمه فانه
لو نظر الى انتفاء فعلانة يجعل غير منصرف ولو نظر الى انتفاء فعلى يجعل منصرفا
لكنه يرجح جانب عدم الانصراف الحاقا له بما هو الغالب في بابه وهو عدم الصرف
فان غالب ما يكون صيغة فعلان من فعل بالكسر غير منصرف واما قال الغالب لما قال
المرزوقي من الصفة من خشيان وخشيانة فحينئذ يكون منصرفا الا انه نادر
فلا يلحق به الرحمن في الصرف فان قلت مقتضى كلمة ان الوصلية كون حال الشرط
اولى بالجزاء فيلزم ان يكون عدم منع الاختصاص به لان يكون له مؤنث على فعلى
او فعلانة اولى بالظاهرية غير المصروف قلت الامر كذلك فانه اذا لم يمنع كلاهما بل
احدهما فقط كان عدم الانصراف اولى فقولهم فيما ان الوصلية يكون حال الشرط اولى
اعم من ان يكون نقيض الشرط بعينه او ما هو اخص منه او نقول معنى كلام المص والاظهر
الى قوله الحاقا له بما هو الغالب في بابه ان اكثره على فعلى فنزل منزلة ما مؤنثه فعلى
سواء خطر او لم يخطر بل لو لم يخطر يكون اولى بان يحكم انه يجيء فعلى للالحاق المذكور
وقد تكلف بعض الفضلاء وقال هذه الكلمة ما حطرة اي ما يلزم ويفهم من قوله
والاظهر انه غير مصروف من الحكم عليه باعتبار الصرف وعدمه في ضمن الظاهرية عدمه

اذ لا

اذ لا ينبغي انه على تقدير عدم منع الاختصاص بكون له مؤنث فعلى او فعلانة
فالحكم عليه باعتبار احد الامرين اولى   الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري

قوله
الحمد

اعلم ان التعريف اما لفظي لا يقصد به تحصيل صورة غير حاصلة بل المقصود به ان هذا
اللفظ موضوع بازاء ذلك فليس المقصود الا التصديق فيكون من المطالب التصديقية
على ما نص عليه السيد قدس سره واما حقيقي وهو ايضا اما بحسب الحقيقة واما بحسب الاسم
فان ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا
والاول تعريف بحسب الحقيقة يفيد تصور الماهية الحقيقية في الذهن بالذاتيات كلها
او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما والثاني تعريف بحسب الاسم فتعريف مفهوم
الاسم وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي سواء كان ذلك الوضع
لغويا او عرفيا عاما او خاصا اذا فهمت هذا فهذا التعريف اعني تعريف الحمد بما ذكر تعريف
بحسب الاسم لا تعريف لفظي فان الظاهر انه لا يقصد به ان لفظ الحمد موضوع بازاء
تلك المعاني بل المقصود تحصيل صورة ما وضع له لفظ الحمد وتفصيلها مما افيد انه
تعريف لفظي للحمد اذ هو بيان لمعناه اللغوي فضعفه ما ذكر من الدليل لا يستلزم
ما ادعاه كما لا يخفى والعجب ان المفيد قال فيما بعد عند قول المص والتعريف فيه
للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو مريدا به ان معناه الاشارة
الى ماهية الحمد وحقيقته لان قوله ان الحمد ما هو بيان لقوله ما يعرفه يتعدى الى
ان الحمد ما هو المراد بما هو ما يقع في جواب السؤال عن النوع بما انما هو الحد المبين
لماهية المحدود وحقيقته والثناء مخصوص بما يكون باللسان كما وقع في بعض
المواضع هو الثناء باللسان لدفع توهم صرف الثناء الى ما يعم اللسان وغيره
والمجاز ولا يرد على ذلك قوله عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك فانه محمول على التجوز صرح به الفاضل التفتازاني ويمكن ان يقال
المراد بكونه باللسان انه يكون قولا لا انه يكون بجارحة اللسان ومخصوص بالفعل فيكون
خبرا فيكون بمعنى الوصف بالجميل على الجميل وعلى هذه بنائية فيخرج الاستهزاء فانه

الجميل من حيث هو جميل لا لكون باعثا على الوصف بالجميل استهزاء فان قلت
قد اخذ المص في التعريف قيد الاختياري كما هو مذهب المحققين و يرد عليه
انه لا يشمل الحمد على صفاته الذاتية و قد صرح في التيسير و الثعلبي بوقوع ذلك
فاندفع ما قيل انه لا يكون الحمد عليها بل ها قلت اجاب المحقق الشريف بان المراد
بالاختياري اعم من ان يكون اختياريا حقيقة او يكون في حكمه و صفاته تعالى
لاستقلال ذاته في حكم افعاله الاختيارية او يقال المراد بالاختياري ما يكون
متعلق بذي الاختيار او يقال ان الحمد عليها مجاز كما سيجي فان قلت على الخصام
من تعريف الحمد لا بد ان يكون المحمود عليه فعلا فما معنى الاستحقاق الذاتي مع انهم صرحوا
بانه تعالى كما يستحق الحمد بوصفه تعالى يستحق بذاته تعالى و قيل معناه على ما يفهم من كلامهم
استحقاقه تعالى بجميع صفاته تعالى و افعاله فانه حيث قال لما كان صفاته تعالى عين ذاته
او مستندة اليها وحدها و كانت افعاله متفرعة عن صفاته كان استحقاقه الحاصل
لصفاته و افعاله راجعا الى الاستحقاق الذاتي و انت خبير بانه لا يفهم منه ما ذكره
من ان معنى الاستحقاق استحقاقه تعالى بجميع صفاته و افعاله بل الذي يفهم منه انه لما كان
ذات الله تعالى مستلزمة للصفات و مستتبعة لها بنفسها من غير استعانة بالغير
يجوز ان يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذوات و قيل الاستحقاق الذاتي
ما يكون باعتبار الصفات الذاتية و الاستحقاق الوصفي ما يكون باعتبار افعاله
و افيد ان استحقاقه تعالى للثناء و التعظيم بازاء فعله الاختياري و حقه يقتضيه
ذاته تعالى من الصفات الكمالية اذ لا فاعل في الوجود الا هو و ان كل ما يفعله
فهو جميل حسن لما تقرر في محله من ان دخول الشر في القضاء انما هو بالتبع فثناؤنا
عليه و تعظيمنا اياه و ان كان معللا بذلك الفعل لكونه باعثا له الا ان استحقاقه
لهذا التعظيم وصف ذاتي له تامل فانه دقيق و به تحقيق اقول لما ذكره ههنا
مسلك قد قيل في حاشية المطول لبعض الفضلاء حيث قال المراد بالاستحقاق الذاتي
انه اذا قطع النظر عن غير الذات كان مستحقا لجميع التعظيمات و لا شك ان الله تعالى

خطائي

صدر الدين رح

اي يفيد ما ادعاه لو لا ذلك الاستحقاق موجود او لا بد خلافه ... جميد

مستحق

٢٧٦

مستحق التعظيم لذاته لان المعبودية وصف مقتضى ذاته كوجوده و لزوم تعلق
الحمد بالفضائل و الفواضل لا يقتضي ان لا يستحق المعبود لذاته او يجوز
ان يكون الفاعل مستحقا لذاته ان يعظم على فعله و يرد عليها ان فعله تعالى كما هو
علة لتعظيمنا اياه تعالى علة لاستحقاقه تعالى بذلك التعظيم فانه لا يصح كون
افعاله تعالى علة لثبوت وصف اعتباري على انه على هذا لا يكون الاستحقاق الذاتي
مقابلا للاستحقاق الوصفي   من نعمه اي انعام فان الجميل في تعريف الحمد
صفة للفعل القائم بالمحمود لان المحمود عليه لا بد ان يكون قائما بالمحمود لكونه علة
للحمد فلفظا في قولنا المحمود عليه نيابية   و المدح هو الثناء اه يعني ان الحمد
اخص من المدح لانه مختص بالاختياري لانه لا يقال حمدت زيدا على حسنه
بل يقال مدحته عليه و ليس ههنا احتمال اختصاص المدح بغير الاختياري
اصلا فظهر ان ما قيل ان كون القول المنفي في الحمد تابعا للمدح لا يدل على
اعمية المدح و عدم اختصاصه بالاختياري لانه لا يعلم منه انه يقع بازاء
الاختياري ايضا اذ على تقدير اختصاص المدح بغير الاختياري ثبت
ذلك القول ايضا ليس على ما ينبغي   و قيل هما اخوان نقل عنه في الحاشية
اي مترادفان لا اختصاصهما بالافعال الاختيارية و هو اختيار صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى و لكن الله حبب اليكم الايمان حيث قال المدح ثنى بفعل غيره و
المدح بالحسن و الجمال ما ول و هو قول المعتزلة و مذهب علمائهم في الاصول
اقول لما احتمل قوله هما اخوان يكون بينهما اخوة في الاشتقاق الكبير باشتراكهما
في الحروف الاصول من غير ترتيب او اكبر لما ان الث يبع في كتب ذلك
القائل انه يريد بكون اللفظين اخوين ان بينهما اشتقاق كبير او اكبر صرح بما هو المراد
ههنا فقال اي مترادفان و لما احتمل الترادف بكون كل منهما اعم من ان يكون
بازاء الاختياري و غيره صرح بما هو المراد بقوله لا اختصاصهما بالافعال الاختيارية
و انما حكم بان مراده الترادف لما قاله في الفائق الحمد هو المدح و الوصف بالجميل

و ليس المراد ان العلم ... العلة الفاعلية ... للوجود
في الاستقبال ... فعله تعالى ... لانه لو كان المراد
ذلك ... تعظيمنا اياه تعالى ...
ما ذكره من انه لا فاعل في الوجود الا هو

صدر الدين رح

وانه جعل في الكشاف نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد لانا نقول نقيض
المدح هو الهجو لا الذم لانا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص اي الوصف بالجميل
ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله الهجو اي المثالب والكلام في المعنى
الاول كذا حقق السيد قدس سره في حاشية الكشاف واعترض بان ما ذكره نقلا عن الفائق
لا يدل على الترادف لجواز ان يكون المحمول اعم والجواب بانه مقام التعريف فاباه
لاشتراط المساواة يرد بان كتب الادب مشحونة بالتعريف بالاعم وبانه
النقيض في كلامه بالمعنى اللغوي فيجوز ان يكون شيء واحد نقيضا لشيئين بينهما
عموم وخصوص بهذا المعنى يرشدك الى ذلك جعل المص الذم نقيض الحمد مع انه
اخص من المدح عنده فكون الذم نقيضا للمدح والحمد لا يدل على اتحادهما
الا انه يتكلف ويقال ان ما ذكره من الدليلين معا مع سوق كلام الكشاف
قرينة ظنية على ان مراده هو الترادف ثم اورد على قوله في الحاشية لاختصاصهما
بالافعال الاختيارية انه لا يدل على الترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم بل غاية
ما يلزم المساواة فيجوز ان يكون بينهما مغايرة بحسب المفهوم كما قيل ان الحمد هو
النعت بالجميل على الجميل على قصد يتوجه الى المنعوت وبهذه الحيثية
يمتاز عن المدح فانه خال عنها يرشدك الى ذلك ما تركه بينهما في الاختلاف
في كيفية التعلق بالمفعول في قولك حمدته ومدحته فان تعلق الثاني بمفعوله على نهج
تعلق عامة الافعال بمفعولاتها واما الاول فتعلقه بمفعوله مبني على معنى الانهاء
كما في قولك كلمته فانه معرب عما يفيده لام التبليغ في قولك قلت له وحققه
بالالام يدل عليه قوله والشكر ليس المراد ههنا ان الشكر مجموع امور ثلثة فانه لا
يصح ح ما فرع عليه بقوله فهو اعم منهما من وجه واخص من آخر فالاولى ان يقول
باو لا بالواو حتى لا يتوهم المجموع فيكون تعريفا للشكر بالمعنى العرفي بل هو تعريف
للشكر بالمعنى اللغوي فيكون الامور الثلثة جزئياته فيظهر النسبة التي ذكرها المص بين
مقابلة النعمة قولا اي ثناء على المنعم باللسان وعملا اي بذلك نفسه في طاعته وانقيادا

واعتقادا

وهو كما في الصادق على النقيض والضد والعدم والملكة ... قوله والذم نقيض الحمد ليس المراد بالنقيض ... عليه المعقول وهو ما لا يجتمع مع المقابل

الشكر

واعتقادا انه يعتقد اتصافه بصفات الكمال وانه ولي النعمة قال افادكم
قال المحقق التفتازاني المراد التمثيل بجميع شعب الشكر لا الاستشهاد والاستدلال
على ان لفظ الشكر يطلق عليها وقال السيد قدس سره استشهاد ومعنوي على ان الشكر
يطلق على افعال الموارد الثلثة وبيانه ذلك انه جعلها بازاء النعم جزاء لها متوزعا
عليها فكل ما هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ومن لم يتنبه لذلك زعم ان
الحق مجرد التمثيل بجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق عليها
فانه غير مذكور ههنا ويرد عليه قدس سره ان ما ذكره من الكبرى غير بديهية بل نظرية
محتاجة الى الدليل او النقل من ائمة اللغة بل مدار الاستدلال هو هذه المقدمة و
الصغرى وان كانت مستفادة من البيت لكنها في نفسها ظاهرة بحيث لا مجال
للانكار فيها فجعل البيت استشهادا والمجد دكون تلك الصغرى المسلمة المعلومة
لكل عاقل مستفهمة منه فاسد منكر كما لا يخفى على انه قدس سره قال فيما نقل عنه
في حاشيته قال الفاضل اليمني الشكر اللغوي باللسان فقط وما ذكره بحسب
اصطلاح المتكلمين فكيف جعل الكبرى المذكورة مما لا يحتاج الى البيان
وبما قررنا ظهر ان ما قيل في دفع الاعتراض عليه قدس سره بانه على تقدير كونه
استشهادا انما يتوقف الدعوى وهي ههنا اطلاق الشكر لغة على الافعال
الثلثة على الاستشهاد وقد جعل الدعوى جزء الاثبات الاستشهاد ولا يتحد
مع الكبرى الماخوذة في اثبات كون البيت استشهادا وايضا ورفا من هو الدعوى
ليست عين تلك الكبرى بل هي مندرجة تحتها وتلك الكبرى لكونها كلية مشتملة
عليها على ما هو شان الشكل الاول فان كبراه لكليتها تشتمل على النتيجة
من غير لزوم دور ومصادرة لاختلاف الاحكام بداهة ونظرية
معلومية ومجهولية باختلاف العنوان وتفاوت بالاجمال والتفصيل
وانما يدفع ذلك الاعتراض لكن لا يصلح كلام السيد قدس سره من كون
البيت استشهادا ومعنويا كما لا يخفى مع ان ما قاله في الدفع هو بعينه

المعترض ملا خسرو والدافع صدر الدين زاده

ما نقل عن ذلك المعترض قال في حاشيته اجيب عنه بانه ما جعل جزء اذ اثبات
الاستغراق دليس الدعوى بل ما هو اعم منها في القضية الكلية المندرجة تحتها هي مع غيره
انتهى   في حال شعب الشكر اي حال كونه من افراد مه تحر عنها بالشعب لانها متشعبة
عن مقسمها وكون الحمد من شعب الشكر انما هو باعتبار المورد واما باعتبار المتعلق
فالامر بالعكس   اشيع للنعمة من الاشاعة على ما جوزه سيبويه وايده الرضي
بكثرة الاستعمال فان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما ان الكفران
اخفاؤها وسترها ومن جوز كونه من الشيوع فقط تكلف في قوله للنعمة وقال اي
اكثر شيا ولا للنعمة   وادل على مكانها اي اظهر دلالة على وجود النعمة ولابد فيه ان
كونه في نفسه ظاهرا غير خفي وكونه الفهم منه ايضا ظاهرا فلا نتقاء الاول في الاول وفي الثاني
في الثاني لظهر ادلية النطق عليها فانه هو المفصح عن كل خفي ولا خفا فيه ويجلي كل مشتبه
فلا احتمال له بل هو ظاهر في نفسه ومعاين لما اريد به وضعا   جعل راس الشكر
والعمدة فيه فكما ان الراس اظهر الاعضاء واعلاها وهو اصل لها وعمدة لبقائها
كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشملها على حقيقة الشكر والابانة   ما شكر الله
من لم يحمده فانه اذا لم يعترف بالانعام ولم يثن على المنعم بما يدل على تعظيمه واراده
لم يظهر منه شكر وان اعتقد وعمل فلم يعد شكرا لان حقيقة الشكر كما عرفت اظهار النعمة
والكشف عنها كذا حقق السعد قدس سره هذا المقام واعترض عليه بانه مخالف لما قاله
في حاشية المطالع في بيان كون الحمد الفعلي اقوى من القولي من ان الافعال التي هي اثار
السخاوة يدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال
فان دلالتها عليه وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها وانت تعلم انه لا مخالفة لانه ما
اذ مراده ههنا كون اللفظ دلالة في اداء الحق واوضح وهو لا ينافي عدم التخلف
في دلالة الفعل والتحقيق ان دلالة الفعل ارجح بواسطة القطع وعدم التخلف
لكنه يبقى خصوص منه لوله مجهولا ودلالة اللفظ اولى بالنظر الى ان الدلالة اللفظية
المتعارفة اظهر وفيها ظهور الخصوصيات اكثر ولو بحسب النظر والقراين نعم يمكن

الحمد على الشيء وتبعه صدر الشريعة

على التعظيم

انه يوضع

انه يوضع فعل في مادة مخصوصة بازاء الخصوصيات لكن ليس ذلك على الغالب
والذي نقيض الحمد ليس المراد بالنقيض ههنا ما اصطلح عليه اهل المعقول من هو ظ
بل بمعنى المقابل   ورفعه بالابتداء قال المحقق التفتازاني تعرض لذلك مع ظهوره
لان الظاف من جهة المعنى مفعول المصدر واللام للتقوية كما في قولك يعجبني
الحمد لله قد صار مستقرا متعلقا بالمحذوف اي كائن له مستقر وبما يعرض للجار
والمجرور من معنى الاستقرار يسمونه بالظرف ويتفرع عليه قوله واصله بالنصب
انتهى   واصله النصب وذلك لان المصادر احداث متعلقة بمحالها فكان
يقتضي ان تدل على نسبتها اليها والاصل في بيان النسب والتعلقات هو الافعال
سيما وقد شاع استعمال هذه المصادر منصوبة باضمار افعاله وليطابق قوله
اياك نعبد واياك نستعين فانه بيان الحمد منهم له كانه قيل كيف تحمدونه فقيل اياك نعبد
على ما ذكر في الكشاف   وانما عدل عنه اه قيل كما ان المصدر يطلق على
المعنى المصدري والحدث كذلك قد يطلق على الحاصل بالمصدر سواء كان صفة
او معنويا وذلك في اللازم للفاعل فقط كالمتحركية وفي المتعدي للفاعل والمفعول
كالعالمية والمعلومية فان كان المراد بالحمد معناه الاول فالمناسب الاستمرار التجددي
لا الدوام والثبوت كما لا يخفى على المنصفين فلا جهة للعدول عن النصب الى الرفع
وان حمل على المعنى الثاني فلا حاجة الى القول باصالة النصب ونكتة العدول على
ما ذكروا   على عموم الحمد ارد لو باللام الاستغراقية المفيدة لاستغراق جميع افراد
الحمد بخلاف النصب فانه وان وجد فيه اللام الاستغراقية لا يدل على استغراق
جميع افراد الحمد بل على افراد الصادرة من ذلك الحامد اذ من الظاهر ان الحمد الحامد
بحمد غيره نقل عن المصنف في حاشيته هذا المقام فيه نظر لانه اريد به معناه الذي يفيد
النصب من اثبات الحمد من نفس الحامد واللام في النصب متعين للجنسية اذ يمتنع
اثبات الحمد الذي يقوم بغيره فكذا في حال الرفع انتهى نقول لا يلزم ان يكون
معناه حال الرفع متحدا مع المعنى المراد حال النصب كما لا يخفى   وثباته

قيل لما كان الرفع والاعلى الثبوت مجردا عن قيد التجدد والحدوث ناسب ان يقصد به الثبات والدوام بمعونة المقام بخلاف النصب المستلزم لتقدير الفعل الدال بوضعه على التجدد والتقضي اقول يعلم منه ان قوله دون تجدده وحدوثه ناظر الى قوله وثباته له فقوله ثم قال ان قوله دون تجدده وحدوثه يؤيد كون

صدر الدين عفا

الثبات نفس العموم حيث تعرض للتجدد المقابل للثبات ولم يتعرض لما يقابل العموم مما يقتضي منه التعجب هذا وبما قرر ذلك القائل من ان قصد الدوام والثبات بمعونة المقام لا بنفس الجملة الاسمية لم يتوجه عليه ما ذكره الشيخ عبد القاهر من انه لا دلالة لقولنا زيد منطلق على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد على انه يمكن ان يقال ان المصنف انما جعل العدول الى الاسمية دليل الثبات لا نفس الجملة الاسمية وما ذكره الشيخ انما هو الجملة الاسمية فتامل قال المحقق التفتازاني في شرح المفتاح الحق ان مثل هذه الاسمية اعني التي يكون عدولا عن الفعلية يفيد الدوام الذي هو كمال الثبوت وقيل لك ان تجعل الدوام مدلولا عقليا للاسمية بناء على ان

ملا خطائی

ما لم يدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل اذ الاصل في كل ثابت دوامه ما لم يظهر ما يقطعه كما ذكره الفاضل الرضي في دلالة الصفة المشبهة على الدوام والشيخ انما نفى الدلالة اللفظية وانت تعلم انه يلزم ان يستفاد الدوام من الاسمية بلا قرينة مثل العدول وقد حكم بعضهم بانه لم يقل به احد

شيخ الاسلام

دون تجدده وحدوثه يعني ان المعتبر في مفهوم الفعل وضعا هو التجدد بمعنى الحدوث لانه اعتبر في جعل الزمان جزء مفهومه ان يكون الحدث حادثا بحدوثه لان الزمان المقارن بالحدث يؤذن بذلك فلم يهملوا في جعل الزمان جزء المفهوم الفعل بل الاداء لا لان مقارنة الزمان يستدعي الحدوث اذ الصفات القديمة كلها مقارنة للزمان ولذا صح كان الله عليما حكيما قال المحقق التفتازاني في شرح المفتاح ومعنى التجدد الحصول بعد ان لم يكن فمثل علم الله ويعلم الله يعتبر التجدد باعتبار حدوث المتعلق ولا يلزم منه التغير في العلم القديم ولا التجدد بمعنى حدوثه شيئا فشيئا

كان زمان فليس معتبرا في مفهوم الفعل وكثيرا ما يقصد بصيغة المضارع باقتضاء المقام او خصوص الحدث وههنا اشكال وهو انهم صرحوا بان الجملة الاسمية التي خبرها فعلية يفيد التجدد والحدوث كالفعلية الصرفة وبان الظرف مقدرة بالفعلية فيلزم ان يكون الاسمية التي خبرها ظرفية مفيدة للتجدد ايضا ويمكن ان يقال انهم صرحوا في سلام عليكم بافادة الدوام وكذا في قوله تعالى وانا معكم مع ان الخبر جملة ظرفية فاما ان يصار الى الفرق بين اسمية خبرها فعلية واسمية خبرها ظرفية بان الثانية لا يفيد ما يفيده الاولى من التجدد فان الفرق بين صريح والمقدر بين او الى ان الثانية انما يفيد التجدد اذا لم يوجد داع الى الدوام كالعدول مثلا واما اذا وجد فيحمل على الدوام على انه قد ذكر بعض اهل التحقيق ان الانصاف هو ان المفهوم من قولنا زيد في الدار ثابت فيها لا يثبت واستقر وايد ذلك بما ذكره البعض ان الظرف اذا وقع خبرا فتقدير الفاعل اولى لان الاصل في الخبر الافراد واما الجواب بان المتجدد في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانها على التجدد والثبات والمتجدد في الاسمية التي خبرها فعلية نسبة الفعل الى المبتدا ولزوم كونها على التجدد ثم ولزوم كون النسبة التي في الخبر على التجدد لا يستلزم كون نسبتها الى المبتدا كذلك فقضية ان الضمير وما يرجع اليه واحد فكيف يقصد ثبوت المسند وتجدده له معا والذي يمكن ان يقال انه لا محذور في دلالة الجملة على المتنافيين نظرا الى اعتبارين مثلا فيما نحن فيه ان نظر الى الجملة الكبرى اي الاسمية او نفسه مع الدواعي كان يقتضي الدوام وان نظر الى الجملة الصغرى من حيث انها فعلية كانت يقتضي التجدد ثم يصار الى الترجيح بمعونة القرائن كالمقام مثلا كما هو شان صور التعارض والحاصل انه اجتمع ههنا امران كل منهما يدل على ما ينافي ما يدل عليه الاخر فتعارض الادلة فلا بد من المصير الى الترجيح وهذا التنافي في اشتمال الجملة التي انما ينافي لو كانت الدلالة على سبيل القطع وما نحن فيه ليس كذلك بل في دلالة كل من الجملتين على ما يدل عليه على سبيل الظهور والتعارض بين الظواهر لا يمنع دلالتها قيل بل التحقيق في الجواب هو ان المنسوب الى المبتدا ليس عين المنسوب الى الضمير بل

المسند اليه هو مجرد القيام والمسند الى المبتدا هو مضمون الجملة الفعلية وهو
القيام في الزمان الماضي فيجوز ان يكون ثبوت القيام لزيد على سبيل التجدد في الزمان
الماضي ويكون القيام المتجدد الواقع في الزمان الماضي ثابتا له دائما فيكون ظرف ثبوت
القيام لزيد هو الزمان الماضي فقط وظرف كون زيد قائما في الزمان الماضي هو جميع الازمنة
مثلا اذا كان زيد ضاحكا وقت العصر فكونه ضاحكا وان اختص بالعصر الا ان كونه
ضاحكا في العصر ليس مختصا بالعصر بل هو اي يصدق قولنا دائما زيد ضاحك في العصر انتهى
اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان لا يصح القول بان الجملة الاسمية التي خبرها فعل مفيدة
للتجدد كالفعلية الصرفة مع ان السكاكي وغيره صرح بذلك وقال زيد قام شارك
قام زيد في افادة التجدد واقول ما ذكره وعده تحقيقا كلام المولى عبد الله اليزدي
وقال المولى ميرزا جان ما ذكره خلط بين صدق القضية وتحققها وقد صرحوا بالفرق
بينهما حيث ذكروا ان المطلقة دائمة الصدق وغير دائمة التحقق والا لكان المطلقة
دائمة ويظهر الفرق في مثل قولنا كلما كان الله تعالى كان زيد ضاحكا فانه اذا اعتبر
صدق التالي وجعلها من حيث الصدق تاليا للمقدم المذكور يصدق الشرطية الكلية
لكن هذا في الحقيقة يرجع الى تبديل التالي بقضية اخرى اي كون زيد ضاحك صادق
وهذا ليس معنى القضية المذكورة واذا اعتبر تحققها وجعلها بهذا الاعتبار تاليا للمقدم
المذكور لم يصدق الكلية ومعنى القضية يرجع الى تحقق الضحك لزيد وهو المعنى بتحققها
ومن المعلوم ان تحقق الضحك لزيد ليس دائما نعم صدقها دائمي وقد عرفت انه يرجع
الى قضية اخرى فان قلت تحقق الضحك لزيد وان لم يكن الا في العصر لكن تحقق الضحك
في العصر دائمي قلت لو كان تحقق الضحك لزيد في العصر دائميا لزم كون زيد
ضاحكا في العصر في الظهر مثلا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان وهو من المصادر
التي تنصب بافعال مضمرة فينزلون تلك المصادر منزلة افعالها لفظا ويسدون بها
مسد افعالها معنى فاستوفت الافعال حقوقها في اللفظ والمعنى فلا يستعملون
افعالها معها ويجعلون استعمال احدهما مع الاخرى كاستعمال الشريعة المنسوخة

فانه

في انه خروج عن طريقة مسلوكة الى طريقة مهجورة بيتكلم بالمتدين بعقايد اهل
اللغة في قواعدها كذا ذكره مدرسي لا يكاد يستعمل ما قال الصدر الشيرازي
نقلا عن بعض المحققين من النحاة الذي ارى ان هذه المصادر وامثالها انما يا
بعدها ما يبينها ويعين ما تعلقت به من فاعل او مفعول او بحرف جر او باضافة
المصدر اليه فلبست ثم يجب حذف فعله نحو شكرت شكرا وحمدت حمدا واما يبين
فاعلها بالاضافة نحو سنة الله او بحرف جر نحو بعدا لك سحقا لك او بين مفعولها نحو
سبحان الله او بحرف جر نحو شكرا لك وحمدا لك فيجب حذف الفعل في جميع هذا قياسا

مطلب
لام التعريف

والتعريف فيه للجنس ذكره او لا معنى الحمد واعرابه وما يتعلق بهما ثم شرع في معنى اللام
الداخلة عليه فقال والتعريف ولم يقل واللام تنبيها على ان اللام للتعريف اتفاقا وان وقع
الاشتباه في معنى التعريف ومعناه الاشارة آه فيه تصريح بان تعريف الجنس اشارة
الى حضور الماهية في الذهن وتمييزها هناك من ساير الماهيات فان المنكر وان دل على ماهية
معقولة متميزة في الذهن حاضرة عنده الا انه لا اشارة فيه الى تعينها وحضورها
فاذا عرف بلام الجنس فقد اشير الى ذلك والفرق بين حضورها وتعينها في الذهن
وبين الاشارة الى تعينها وحضورها مما لا يخفى او للاستغراق وفي بعض النسخ
وقيل فيفهم من صيغة التمريض بل من التقديم ايضا ان المرجح كون التعريف للجنس كما ذهب
اليه صاحب الكشاف ووجهه انه لما كان المقام هو الدوام والثبات حتى عدل عن النصب
الى الرفع لاجله وجب الحمل على الجنس دون الاستغراق اذ لا دوام ولا ثبات لكل فرد وانما
الدوام والثبات للجنس من الطبيعة كذا قيل قيل عليه ان تجدد افراد الموضوع لا ينافي
اتصاف طبيعة الموضوع في ضمن تلك الافراد المتجددة بالمحمول على وجه الدوام والاستمرار
والذي يفيده اسمية الجملة هو هذا على ان تجدد الافراد يستلزم تجدد الطبيعة بل عين
تجددها لما تقرر في محله من ان اتصاف الفرد بامر عين اتصاف الطبيعة به بشرط
بذلك الامر انتهى وتوضيح ما اورده ان الحكم في القضايا المحصورة على ما حققه
المتاخرون انما هو على ما صدق عليه العقل وهو ليس الا الماهية لا الافراد على ما يوهم

صدر الكلام

اداة السور كلفظ كل لكنه وهي مستمر ومدوم ولو كانت افرادها متجددة
واستوضح ذلك بالورد فان كل فرد منه لا يبقى في يومين او ثلثة مثلا والحال
ان نوعه مستمر ويدوم في شهر او شهرين ونحوهما ثم ههنا بحث يقولون ان حدوث كل
فرد النوع لا يستلزم حدوث ذلك النوع بل يجتمع مع قدمه على ان عدم دوام
كل فرد وثباته على ما اعترف به يستلزم عدم دوام الجنس والطبيعة بل عينه
فكيف يصح قوله وانما الدوام والاستمرار للجنس والطبيعة اقول فيه بحث اما اولا
فلانه وان كان الحكم في المحصورات على ما حصل في العقل من الطبيعة
لكن لا من حيث هي هي بل من حيث يصلح للانطباق على الافراد فبتجدد تلك
الافراد تتجدد تلك الطبيعة من تلك الحيثية فيتم ما ذكره ذلك القائل واما ثانيا
فلان ما ذكره من ان عدم دوام كل فرد يستلزم عدم دوام الجنس ان اراد انه
يستلزم تجدد الجنس من حيث وجوده في ضمن تلك الافراد المتجددة فمسلم لكن
لا يلزم منه عدم استمراره اصلا ولو في ضمن فرد ما مطلقا وان اريد انه يستلزم تجدده
مطلقا فمم والحاصل ان الجنس يتصف بالتجدد والاستمرار الاول في ضمن كل فرد متجدد
والثاني في ضمن فرد ما مطلقا ولا امتناع في اتصاف الواحد الجنسي بصفات متقابلة
كما حققه السيد الشريف وسائر المحققين كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم واما ثالثا
فلان القول بان تجدد الافراد يستلزم تجدد الطبيعة ينافي ما ادعاه من ان تجدد افراد
الموضوع لا ينافي اتصاف طبيعة الموضوع في ضمن تلك الافراد المتجددة بالمحمول على وجه
الدوام وهو ظ   اذ الحمد في الحقيقة كله له الظاهر انه تعليل للاستغراق قطعا فيه
ان الاولى ان يجعل تعليلا لكل من الجنس والاستغراق لان الغرض من تخصيص الجنس الخ
تخصيص جميع الافراد لكن بطريق البرهان فالمعنى الاصلي سواء جعلت اللام للجنس او للاستغراق
هو اثبات جميع المحامد له تعالى نعم لو صرف الدليل الى الاخير يوهم ان هذا المعنى انما يحصل على
تقدير الاستغراق اقول المعنى اي الذي تعلق به القصد اولا اذ لو جعل اللام للجنس اي
الحكم على الماهية لا بشرط شيء بخلاف الاستغراق فان المعنى الاولي فيه الحكم على الماهية باعتبار

وجودها في ضمن جميع افرادها فانطباق الدليل على الشارح ظ بخلاف الاول وقوله
لان الغرض من تخصيص الجنس الخ تخصيص جميع الافراد فامر خارج عما هو بصدده
وهو كون اللام للجنس فان ما ذكره انما يفهم من لام الاختصاص مع انهم منعوا ذلك
وقالوا ان لام الاختصاص انما يدل على الاختصاص بمعنى التعلق التام لا بمعنى الحصر
واقيد اليه ان معنى قوله اذ الحمد في الحقيقة كله له تعالى فانه يستحق كل الحمد لا ان الحمد كله
مختص به تعالى والا لزم المصادرة على المطلوب اقول كيف يلزم منه المصادرة والمدعى
كون اللام للاستغراق وهو ليس عين هذه المقدمة التي ذكرها كما لا يخفى   اذ ما من
خير الا وهو موليه اقول استلزام هذا الدليل للمدعى يتوقف على كون كل الحمد في مقابلة
النعم وعلى كونه في مقابلة الخلق لا الاتصاف وفي كل منهما نظر اما الاول فلما
مر في قوله من نعمة او غيرها واما الثاني فلان العبد بصفة الجميلة القائمة به الحاصلة له يستحق
الحمد وان كانت تلك الصفة مخلوقة له تعالى كيف لا ويترتب على كسبه ثواب وعقاب
ولهذا ذم الله تعالى الكافرين بما فعلوا وقال الله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
وذكر المص في اول سورة السبا ما يدل على ان بعض افراد الحمد مستحقة العبد والجواب
ان المراد من الخير مطلق الجميل ولما كان كل جميل ما له او منه فاذا حمد العبد على فعله
الجميل فكانه حمد الله تعالى على خلقه فيه ووصف ما يليق بشانه تعالى ولا يبعد ان يقال
ان في قوله في الحقيقة نوع اشارة الى ما قلنا يؤيده قوله فيما سبق ثم انه كالواسطة
في ذلك الخ وان حكم بعض المدققين بانه يأباه قوله في الحقيقة   بوسط او بغير
وسط ليس المراد منه انه على مذهب من يقول بمؤثر سوى الله تعالى يكون بوسط وعلى مذهب
من لا يرى مؤثرا سوى الله يكون بغير وسط لان ما ذكره في معرض الاستدلال
من قوله كما قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فانه يدل على ان المؤثر في النعم كلها هو
الله تعالى فان معنى كونها من الله صدورها عنه تعالى فان المعتزلة يقولون ان النعم كلها من
الله تعالى باعتبار الاقدار والتمكين فيقولون انها منه تعالى بوسط بل لانه بصدد
تحقيق معنى الاية الكريمة فما دام يمكن تطبيق كلامه على مذهب الحق لا يحمل على خلافه

قاسم العيني

صدر الدين زاده

وهنا يمكن حمله عليه بان يحمل قوله بوسط على وساطة الغير باعتبار الحكاية بان يكون
ظهور الخبر من يده وليس المراد الواسطة في التاثير وقوله بغير وسط على ظهور
الخبر ابتداء من غير مداخلة من الغير ولو باعتبار الحكاية   وفيه اشعار الى
ان الحمد لله وجه الاشعار انه لما اعتبر في مفهومه كونه على الجميل الاختياري
علم ان المحمود لا بد ان يكون فاعلا مختارا فثبت كونه حيا قادرا مريدا عالما والعلم ان له
من هذا الكلام الاشارة الى وجه ايثار الحمد على المدح   وفي الحمد لله نحو
رجح الاول منهم من رجح الثاني والمصنف بين وجههما معا ولم يرجح احدهما
على الاخرى تحاميا عن الترجيح وصاحب الكشاف قال ههنا والذي جسرهما
على ذلك والاتباع انما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر والجبل ومغيرة تنزل
الكلمتين منزلة كلمة واحدة لكثرة استعمالهما مقترنتين وهو كما ترى جسارة
عظيمة لاشعاره بان قراءتهما نشأت من متابعة اللغة بلا رواية والسلف
مبرؤن عنها فان قراءتهم ماخوذة بخصوصياتها عن روايات وصلت اليهم لكنه
لا يتحاشى عن امثال ذلك بناء على ما روي من الاذن بقراءة القران بسبع لغات فلا يجب
النقل في خصوصية كل قراءة على انه لا يبالي من اسناد القراءة المتواترة الى صورة
الكتابة في المصحف حيث قال في سورة الانعام الذي حمل ابن عامر على قراءة
قتل اولادهم شركائهم انه راى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء فاسناد
نحو الى قاعدة اللغة اولى والحق اشتراط سماع تلك اللغات بخصوصياتها من
النبي عليه السلام   وهي تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا الكمال هو ما يتم
به الشيء اما في ذاته كهيئة السرير فانها كمال للخشب السريرية لا يتم في حد ذاته الا بها
او في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفة الابيض والاول
كمال اول والثاني كمال ثان قيل ان تربية الشيء انما هو ايصال الشيء الى كماله الثاني
على سبيل التدريج والقول بانه تعالى مكمل جميع ما سواه ذاتا وصفة فالتخصيص
بالاخير تحكم ليس على ما ينبغي فانه ليس المراد الا ان المعتبر في مفهوم التربية الايصال

ملالارى

الى الكمال الاول لكونه تعالى مبلغ جميع ما سواه الى كماله ذاتا وصفة لا يدل على قوله
ايصال الشيء الى كماله الاول في مفهوم التربية كما ان كونه تعالى مبلغ بعض ما سواه
الى كماله دفعة من غير تدريج لا يدل على عدم كون التدريج معتبرا في مفهومها كما
لا يخفى بل الظاهر ان الكمال الاول معتبر في ذات الشيء وتربية الشيء انما تعتبر
بعد تحقق الذات وايجادها والذي يفهم من كلام المصنف بعد هذا دخول الاول ايضا
فيه حيث قال الوصف الاول وهو قوله رب العالمين لبيان ما هو الموجب للحمد
وهو الايجاد والتربية فتامل فيه   ثم وصف به للمبالغة الظاهر ان قوله ثم مسند اليه
يوصف في الكشاف الرب المالك يقول ربه يربه فهو رب كما تقول نم عليه ينم فهو نم
ويجوز ان يكون وصفا بالمصدر للمبالغة كما وصف بالعدل راد ان الرب صفة
المالك اما على انه صفة مشبهة واما على انه وصف بالمصدر والمصنف عدل عنه فقدم
الوصف بالمصدر للمبالغة ونسب جعله صفة مشبهة الى البعض لان ربه يربه فعل
متعدي والصفة المشبهة انما توخذ من المتعدي بعد جعله لازما بالنقل كما سبق
ففيه تكلف النقل وفيه ايضا تفويت المبالغة الحاصلة في جعله بمعنى التربية على ما قالوا
في الكامل انه بما اوثرها مدح وجدت فيه المبالغة من حيث ان الصفة المشبهة وضعت
للمبالغة فقوله ثم سمي به المالك الظاهر انه ناظر الى ما تقدم من الاحتمالين لا الى الاخير
فقط فيفهم من كلام المصنف ان المبالغة مقدم على التسمية للمالك ففيه ما لا يخفى
الا ان يحمل على الاخير فقط فيكون من قبيل فالذكر وهو الموافق لما في السادس
ان المالك كالمربي في قسم الحقيقة بلا اعتبار لما جعل في الاخر   لانه يحفظ
ما يملكه يفهم منه ان الحفظ معتبر في اصل معناه ففيه اشكال اذ ليس في مفهوم التبليغ
الشيء الى كماله على سبيل التدريج نعم يلزم منه الحفظ اذ هو لا يتصور بدون الحفظ
وكم من فرق بين الجزء واللازم هذا فاعلم ما حققنا ان اضافة الرب الى العالمين
معنوية اما على تقدير الوصف به للمبالغة فظ لانه ليس بصفة حينئذ واما على تقدير كونه
نعتا اي صفة مشبهة فلان سماد النعت انما هو بعد النقل فكانت الاضافة معنوية

لانه ح يكون الى غير المعمول ولا يطلق على غيره تعالى في الكشف ولم يطلقوا
الرب الا في الله وحده وهو في غيره على التقييد بالاضافة وهو نص في ان مراده
ان اهل اللسان والعرب لم يطلقوا ولذلك حمل شراح الكشف كلامه وقالوا
على ذلك لو اطلق الرب في حق الغير فعلى سبيل الندرة وظهور القرينة كما قيل فيه
ما ذكره صاحب الكشاف يرد ما رواه البخاري عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام
لا يقل احدكم ربي وليقل سيدي ومولاي فكانه لم يطلع على مراده فان المنع
الشرعي لا ينافي ما اراده كما لا يخفى ولعل المص عدل عنه فانه كما لم يرد في استعمال
العرب لم يرد في استعمال اهل الشرع فعدم الاطلاق في كلامه اعم من جهة استعمال
العرب ومن جهة استعمال الشرع ومن قال عند شرح قول المص ولا يطلق على غيره تعالى
الا مقيدا او اطلاق المطلق شاذ فلعله حمل كلامه على ما اراده صاحب الكشف
ولم يتفطن على بعده وعن عبارته لما قلنا قيل ينبغي ان يعلم انه لا يضاف الى المكلف
فلا يقال رب زيد وانه جاز ان يضاف الى غير المكلف فيقال رب الدار هكذا
يستفاد من الاذكار وغيرها واما قول يوسف عليه السلام اذكرني عند ربك فيا لنظر
الى ان المخاطب يعرفه بذلك وان ذلك جائز في الشريعة ثم انه وقع في الحديث
ان تلد الامة ربتها وفي الحديث الاخر لا يقل احدكم ربي فيجمع بان المراد في موضع
المربي وفي الاخر بمعنى المالك او النهي متاخر او مخصوص بغير النبي عليه السلام واعلم ان النهي
قال ولما لفظ الارباب بحيث لم يطلق على الله تعالى وحده جاز تقييده بالاضافة
واطلاقه كما يقال رب الارباب وقال تعالى ارباب متفرقون واعترض عليه المولى
الكازروني بان عبارته تدل على ان الارباب في قوله رب الارباب مقيد بالاضافة
وليس كذلك بل الرب مقيد بالاضافة لان المضاف اليه قيد المضاف لا مقيد به
الا ان يراد من التقييد بالاضافة كونه مضافا اليه ومن الناس من يقول في جوابه
لا شك انه كان الكلام في محل الاطلاق فانه حال التقييد لا يحتاج الى بيان لظهوره
وشيوع استعماله كارباب العلم وارباب الدولة اسم لما يعلم به اقول هذا

وكذا

وكذا ظ قوله وهو كل ما سواه يفيد ان العالم يصدق على ما يصدق عليه
سواه من واحد واحد واثنين واثنين وجماعة وجماعة حتى الجميع يؤيده
تشبيهه بالخاتم والقالب ويرد عليه انه لا يطلق على الفرد العالم مثلا لا يطلق
على زيد فلا بد ان يوجه فيقال اراد انه اسم يطلق على كل جنس مما يعلم به الصانع
فيقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن الى غير ذلك ولا يطلق على فرد
من جنس منها فهو اسم للقدر المشترك بين تلك الاجناس ومجموعها فلا يطلق
الا عليها قيل من محققي انه اسم لهذا المفهوم الكلي المشترك بين مجموع الموجودات
وبين اجزائه من الاجناس والانواع والاشخاص لان هذا المفهوم الكلي كما
يصدق على المجموع وعلى كل جنس ونوع يصدق على كل شخص فيصح اطلاقه
على الاشخاص نظرا الى المعنى الا انه لم يقع وعدم الوقوع لا ينافي الصحة اقول
ما ذكره هو كلام صاحب الارشاد وفيه نظر فانه ما ذكر هو معنى العالم المقدر
ولا يقول احد من هذه الجهة ايضا فيه غلبة ثم على هذا التقدير بانه فيه غلبة تقديرية
فانها تثبت بالضرورة ولا ضرورة هنا فانه يمكن ان يقال انه في الاصل موضوع
اسم للقدر المشترك بين الاجناس التي يعلم بها الصانع ومجموعها وليس موضوعا
حتى يصح اطلاقه بحسب الاصل وضعه لكل ما يعلم به الصانع كما ذهب اليه المحقق
ثم قال ذلك القائل هذا الذي ذكرناه من ان المفهوم الكلي كما يصدق على المجموع
يصدق على كل شخص انما هو مقتضى النظر الجليل والذي يقتضيه النظر الدقيق
هو ان الشخص من حيث انه شخص لا يعلم به الصانع فان وجه الدلالة عليه تعالى كما
سيجيء هو الامكان او الحدوث وكل منهما من الامور العامة الشاملة لجميع المشخصات
لا اختصاص لشيء منهما بشخص دون شخص فالشخص من حيث هو شخص مشتمل
على المشخصات لا مدخل له في الاستدلال المذكور فانا نستدل بامكان الممكن
بما هو ممكن على وجود الواجب لا بامكان زيد بخصوصه فلا يصدق مفهوم ما يعلم
به الصانع على الاشخاص من حيث هو اشخاص وان صدق عليها من حيث انها

عصام الدين

شيخ الاسلام

ابو السعود

ممكنات وبهذا الاعتبار هي كليات اجناس وانواع وهذا هو السر في عدم
انطلاق لفظ العالم على الافراد انتهى اقول هذا الكلام سفسطة فانه على تقدير
صحته يستلزم ان لا يصح اطلاق العالم على الاجناس والانواع فانها لا تدل الا من حيث
انها ممكنات لا من حيث انها اجناس وانواع كما لا يخفى على انه ان اراد بقوله فان كل شخص
من حيث هو شخص لا مدخل له في الاستدلال ان تشخصه من حيث هو تشخص لا يدل على الصانع
فهو امر بديهي لكن لا يلزم من كون الشخص مما لا يعلم به الصانع ان يكون تشخصه دالا عليه
وان اراد انه بخصوصه لا يدل على الصانع فممنوع بل هو بين البطلان فان زيدا مثلا
يدل على وجود الصانع بامكانه وكذا عمرو وساير المتشخصات بامكانها ولا يلزم منه
ان يكون تلك الاشخاص كليات والحاصل ان الامكان وكذا الحدوث واسطة في اثبات
الصانع تعالى بالحوادث الممكنة ولا يلزم منه ان يكون ما يستدل به امرا كليا جنسا او نوعا
والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ذلك الفاضل   الصانع اقول في اعلام انه ورد
في الشرع اطلاق الصانع عليه تعالى على ما ورد في حديث اخرجه الحاكم في المستدرك عن
حذيفة انه عليه السلام قال ان الله تعالى صانع كل صانع وصنعته وفي حديث اخرجه
الطبراني ايضا اتقوا الله فان الله فاتح لكم وصانع على انه صرح الامام الغزالي
بانه يجوز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على التوصيف والظاهر ان اطلاق الصانع
وكذا واجب الوجود وامثالهما انما هو بطريق التوصيف والنزاع انما هو في
ما هو بطريق التسمية   من الجواهر والاعراض نقل عنه في الحاشية ان قولنا من الجواهر
والاعراض احسن من قول صاحب الكشف من الاجسام والاعراض لانه لا يتناول
الجوهر الفرد ولا المركب منه جوهريا لانها ليست باجسام عندهم ولا يصح تحديد صاحب الكشف
لان الجسم للمعتزلة هو الطويل العريض العميق انتهى   لامكانها وافتقارها الى المؤثر
واجب لذاته تدل على وجوده اقول اشارة الى ما هو الحق عنده وعند سائر المحققين
من ان علة الاحتياج انما هو الامكان فقط لا الحدوث وحده ولا شطرا ولا شرطا
والى ما ذهب جماعة من المتكلمين من انما حكموا بانه الحق لا انه على ما ذهبوا من ان علة

الاحتياج

الاحتياج هو الحدوث فقط او مع الامكان شطرا او شرطا يتيسر باب اثبات الواجب
لانه حين ينتهي الحوادث الى قديم فيجوز ان يكون ممكنا لا واجبا واما على ما ذهبوا فنقول
الممكن محتاج الى المؤثر فان كان واجبا فهو المط وان كان ايضا ممكنا فاما ان يدور
او يتسلسل وعلى كل تقدير فالمجموع ايضا محتاج الى مؤثر خارج عن جميع الممكنات
والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته كما حقق في موضعه ومما ذكرنا انسب كلام
المص مما قيل ان قول المص فانها لامكانها اه اشارة الى مقدمتي دليل ثبوت الصانع
اعني العالم الجوهري والعرضي ممكن وكل ممكن له مؤثر وقوله واجب لذاته بنا على
ما يقال بعد هذا الدليل مؤثر العالم ان كان واجب الوجود فهو المط والا كان
ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود
والاولان باطلان فتعين الثالث وانما حكمنا بانه انسب فان المحققين
قالوا ان مسلكهم في اثبات الواجب مسلك لا يتوقف على ابطال الدور والتسلسل
بل يثبت به الواجب اولا وبعد ثبوته يبطل الدور والتسلسل ومسلك يتوقف على
ابطالهما والذي يفهم من كلام المص انما هو المسلك الاول كما قررنا لا الثاني كما قرره
ذلك القائل وكذا مما قيل في توجيهه ايضا فانها لكونها ممكنة مفتقرة الى مؤثر واجب لذاته
تدل على وجود الصانع دفعا للدور والتسلسل كما قلنا ايضا وفي تضاعيف الكلام
علم ضعف ما نقل عن المص ههنا وهو قوله لو قال بدل لامكانها لحدوثها او ضم
لحدوث اليه لكان احسن لان علة الافتقار الى المؤثر عند المليين هو الحدوث
او الامكان بشرط الحدوث او كلاهما   وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس
المختلفة اقول مراده على ما يفهم من كلامه انه لو افرد لربما يتبادر الى الفهم انه
اشارة الى هذا العالم المشاهد بشهادة العرف او الى الجنس والحقيقة على
ما هو الظاهر عند عدم العهد فجمع ليشمل كل جنس يسمى بالعالم لانه لا عهد في الجمع ولانه
علامة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة والجنس ومن زعم بعض الاصوليين ان الجمع
مثله يكون للجنس ويبطل الجمعية فانما هو حيث لا عهد ولا يصح الاستغراق كذا حقق

المحقق التفتازاني واورد عليه المحقق الشريف ان المقام يقتضي شمول احاد
الاشياء المخلوقة كلها وان المقابل للعالم الشاهد هو العالم الغائب فاذا كان
الافراد موهما ان المحق هو الاول فقط ناسب ان يثنى ليتناولهما معا فان الكل مندرج
فيهما قطعا قيل ان ربوبية الجنس تستلزم ربوبية افرادها اذ ايجاده في افراده المختلفة
واجزاء التشخصات والعوارض عليها داخل في ربوبيته وان التثنية لا اشعار لها
بالكثرة فالاولى الجمع لكونه مشعرا بها اقول ربوبية الجنس لا تستلزم ربوبية جميع افرادها
والحق هو هذا على ان الاستلزام لو سلم فلا يحصل مرتبة التصريح كما لا يخفى قال الشريف
بل نقول لو افرد معرفا باللام لربما توهم ان القصد الى استغراق افراد جنس واحد او الى
الحقيقة اى القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس مع استغراق
افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفيه بحث بل امرية فان قلت العالم لا يطلق على
واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان
اللفظ المفرد لا يستغرق الا افرادا يطلق على كل واحد منها قلت لما كان العالم مطلقا
على الجنس باسره ينزل منزلة الجمع ومن ثم قيل انه جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا
عرف استغرق احاد مفرده كما سياتى تحقيقه وان لم يكن صادقا عليها كذلك العالم
اذا عرف شمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطلقا عليها كانها احاد مفرده المقدر
فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال
كذلك العالمون يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله ليشمل ما تحته اى افراد مما تحته
وغلب العقلاء انما قدم بيان فائدة الجمع مع ان فائدته متاخرة عن صحة الجمع
بشأن المعاني والفوائد او لان بيان فائدة مطلق الجمع وهذا بيان صحة خصوص الجمع
انه يشترط في صحة الجمع بالياء والنون ان يكون وصفا لذوي العقول خاصة وهو انتفى
الا ان الوصفية وكونه لذوي العقول لم يتعرض لتصحيح الجمع اما بناء على ما فهم من كلامه
السابق من وجود الشرط الاول او بناء على التحقيق فانه علم من كلامه سابقا انه شابه الصفة
في دلالته على الذات باعتبار معنى هو كونه يعلم به او بناء على انه صفة تحقيقا فيكون المراد

بالاسم

بالاسم في قوله اسم لما يعلم ما يقابل الصفة ويؤيد قوله كما صرح به
كان يخالف ما في الكشاف على سبيل الاستتباع فان تربية الاصل تستتبع
تربية الفرع وقيل لان تربية العالمين تستتبع تربية غيرهم اذ لا بد لهم من غيرهم لقول
فعلى ما ذكر من الدليل يكون تربية غيرهم داخلا في تربية العالمين لا استتباعا
وقد يعبر به الناس يعني انه مستعار للناس بناء على تشبيه كل واحد منهم بالعالم لاشتماله
على نظائر ما في العالم نقل عنه في الحكمة بيانه على الوجه المختصر الذي يحتمله هذا المقام
ان بدن الانسان المتكون فيه الاخلاط الاربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر
الاربعة الكائنة والفاسدة فالسوداء لكونه باردا يابسا كالارض والبلغم لكونه
باردا رطبا كالماء والدم لكونه حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونه حارا يابسا
كالنار وراسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبر لامر البدن والمنبت للاعصاب
التي هي محل الحس والحركة كالعالم العلوي المنوط به امر السفليات فان الله يدبر الامر
من السماء الى الارض هذا فظهر بما ذكره وجه الشبه بين العالم والناس لكن بقي الكلام
في وجود القرينة المانعة عن ارادة معناه الحقيقي وذلك غير ظاهر ولذا نسب الى البعض
واما وجه نسبة القول المتقدم الى البعض فمفهوم من قوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع
وفيه دليل على انه آه اقول على تقدير دخول الايصال الى الكمال الاول في مفهوم
الرب فالامر ظاهر واما على تقدير عدم دخوله فنقول معنى ان قوله رب العالمين دليل
على الممكنات مفتقرة الى المبقي حال بقائها لان التربية لما كانت بمعنى التبليغ الى
الكمال شيئا فشيئا فالابقاء يكون من وجوه التربية واما كونها مفتقرة الى المحدث
حال الحدوث فليس في اخلائه الدليل فلا يرد على انه لفظ الرب انما يدل على الابقاء
دون الاحداث قيل التربية والمالكية يمكن اجتماعها باستغناء الممكنات عن المبقي
ويمكن ان يقال الحفظ معتبر في مفهوم الرب او لازم له ومعناه ادامة وجود الموجودات
وابقاؤها وايضا يمكن ان يؤخذ الابقاء في مفهوم الرب من صيغته وكونه صفة مشبهة او كونه
وصفا بالمصدر مبالغة كما تقدم وبما قلنا ظهر اندفاع ما قيل كلام المحشي بانه اراد الدلالة

مالم الشيء

فصام اليوم

بل افتقارها في الوجود حال البقاء بحثا يبحث عنه في الكلام ولا دليل عليه لانه لا يدل الا على انه
يحتاج في بلوغه الكمال الى الله تعالى فان قلت على ما ذهب اليه الحكماء وسائر المحققين من ان علة الاحتياج
هو الامكان فالامر ظاهر لان الامكان لازم للممكنات فيلزم الاحتياج حال الحدوث والبقاء
واما على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث فالامر مشكل فما وجهه قلت
وجهه ان الحادث اما عرض او جوهر وقد تقرر عندهم ان الاعراض تتجدد دائما فهي محتاجة
الى الصانع دائما واما الجوهر فيشترط في بقائه عرض فيستحيل عندهم خلوه عن الالوان المتجددة
المحتاجة اليه دائما فهو محتاج اليه بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا هذا كذا قيل اقول
فيه لا حاجة في الحقيقة للجواهر في ذاتها وانما الحاجة للاعراض فقط قوله فيشترط في بقائه عرض
ان اراد به ان تحقق الجواهر موقوف على تحقق ذلك العرض فهو مم وان اراد انه يستلزم فهو
مسلم لكن لا يفيد فتامل واما ما قيل في وجه كون قوله تعالى رب العالمين دليلا على انه مالك لهم تعالى
رب العالمين ان وصفها بانه رب العالمين بصفة العالمية فالظاهر انه ما دام هذه الصفة باقية
كان له تعالى ربا لكن العالم ما دام موجودا لا ينفك عن صفة العالمية فلا ينفك عن الاحتياج
فمما لا يليق ان يصغى اليه ولا ينطبق على قاعدة من القواعد العربية وان كان ظاهره يوهم
الانطباق على ان تعليق الحكم بالمشتق او ملاحظة حكم يوجب علية ماخذ الاشتقاق فان كون الشيء
مما يعلم به الصانع وعالما ليس علة لتربيته تعالى اياه   كرره اي هذا اللفظ وهو
الرحمن الرحيم وهو تكرار مبني على كون البسملة جزءا من الفاتحة كما هو مذهبه للتعليل
فان تعليق الحكم بالوصف تدل على علية ذلك الوصف عليه كما سيذكره والغرض من هذا الاشارة
الى دفع ما استدل على عدم كون البسملة جزءا من الفاتحة بانه يلزم التكرار وعلم بعوض الحكم
بتوسيط هذين الوصفين بين الوصفين الاخيرين لظهوره فان مرتبة التربية والمالكية
متقدمة على مرتبة الرحمة على الشيء كما ان الرحمة في الدنيا متقدمة على المالكية في يوم الاخرة
ويعضده قوله للدلالة على ان الكل مسوسون مطيعون مشغولون بحال انهم
مقهورون بعبوديتهم لسطوات الربوبية ووجه انساق الاية على نفي المالكية عن كل ما سواه
وقوله والامر يومئذ لله ان كان يعطي الامر فيه واحد الامور فالامر ظاهر وان كان واحد الاوامر

فهو ايضا

فهو ايضا مسوق لتحقيق قوله لا يملك نفس لنفس شيئا لدلالته كما قال صاحب الكشف ظاهر الحاج
ما قيل ان قوله والامر يومئذ لله يعضد قراءة ملك يوم الدين لانه كما عرفت لاثبات
نفي المالكية عن كل ما سواه فالحق الاصلح عدم المالكية لاحد سواه ففيه ايضا تقوية لقراءة مالك
يوم الدين على انه يمكن ان يقال لعل المراد بالامر واحد الامور فلينظر فيما ارادوه فلا تقوية
لتلك القراءة واما ما قيل ان قوله والامر يومئذ لله وان تمت التقوية بدونه لكن اشارة
الى ان المفعول في مالك يوم الدين محذوف وان التقدير مالك الامور يوم الدين على ما يجيء
على ان اللام في لله ظرفه في الملك ففيه ايضا تقوية ففيه ان المخصوص بكون الامور بعد
الامور وان كون اللام ظرفي للملك بحيث يكون تقوية لهذه القراءة مم فان اللام موضوعة
للاختصاص مطلقا واما الخصوصيات فانما هي باعتبار خصوص المادة ولا دلالة للعام عليه
فتامل   لانه قراءة اهل الحرمين قال السيد قدس سره وهم اولى الناس بان يقرؤوا القرآن
غضا طريا كما نزل ابتداء وقراؤهم الاعلون رواية وفصاحة ووافقهم قراءة البصرة
والشام وحمزة من الكوفة   ولقوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فانه وصف ذاته
بانه الملك يوم القيمة والقرآن يتعاضد بعضه ببعض قيل يعارضه قوله تعالى يوم لا يملك
نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله كما ذكره المص اقول ليس هذه في مرتبة تلك فانها لاثبات
الملكية له تعالى تصريحا وهذه لنفي المالكية عن غيره تعالى صريحا وقوله والامر يومئذ لله كما عرفت
يحتمل ان يكون الامر فيه واحد الاوامر وعلى هذا فهذه المحكمة وان كانت مسوقة التقوية
نفي المالكية عن الغير كما تقدم الا انها يدل بلا شك على ان الامر له تعالى فهو يلائم الملكية فيقويها
انما هي في ضمن اثبات الملكية فليس قوله تعالى يوم لا تملك نفس لنفس في اثبات المالكية في مرتبة
قوله لمن الملك اليوم في اثبات الملكية   ولما فيه من التعظيم اقول قال في الكشف
ولان الملك يعم والملك يخص فذهب اكثر شراح القاضي الى ان الظاهر ان مراد القاضي
بهذه العبارة ما اراده صاحب الكشاف بذلك ثم اراد الخص ما قاله الشيخ في بيانه
وذلك لان ما تحت سلطة الملك من حيث انه ملك اكثر مما تحت سلطة المالك من حيث انه
مالك فان الشخص يوصف بالمالكية نظرا الى اقل قليل ولا يوصف بالملكية الا نظرا

عصام الدين

صدر الدين

عصام الدين

الى اكثر كثير واليضا الملك اقدر على ما في يده في متصرفاته واكثر تصرفا فيها وسياسة لها و
اقوى تمكن منها واستيلاء عليها من المالك في مملوكاته ولا تقدح في الاول انه يقال مالك
الدواب والانعام ولا يقال ملكها فان ذلك ليس من حيث احاطته وقاهريته بل من حيث
ان الملك انما يضاف عرفا الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي ولذا لا يقال ملك
له التصرف في ملكه بالبيع وامثاله وليس لك للملك في رعاياه لان الكلام في الموضوع اللغوي
دون العرف العقلي فللملك ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف حقا اوليس حقا فليس
يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعا اعترض عليه السيد بانه ان اراد بقوله الملك يضاف
عرفا الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي حصر اضافته الى القابل للامر والنهي فهو غير مسلم
اذ كثيرا ما يضاف الى المدينة وهي غير قابلة لهما وان لم يرد الحصر لم يكن ذلك مانعا من صحة
اضافته الى الدواب والانعام وقد جعله مانعا منه هف فان قلت اضافة الملك الى
المدينة بتقدير مضاف والتقدير سكان المدينة مثلا قلت فليجز اضافته الى الدواب
والانعام بتقدير مضاف ويكون التقدير ملك ملاك الدواب والانعام مثلا وليس كذلك انتهى
اقول فيه انه ليس كذلك عند الشريف وكلامه حتى يتم كلامه وكذا فلا يتوجه الى السيد ما قيل
وما يدريك لعله يجوز اضافته بتقدير المضاف فان المقدر كالملفوظ فانه مدار صحة
اضافته كون المضاف اليه حقيقة مما يقبل التصرف المذكور ولا شك ان قولنا ملك ملاك
الدواب صحيح وبعد تقدير المضاف لا فرق بين ملك الدواب وبين ملك ملاك الدواب
ويمكن ان يجاب عن اعتراض السيد بان جواز ملك المدينة على كون اضافته الى المكان ات
كما ان اضافة مالك الى يوم الدين ات عا ولا يمكن مثل ذلك في ملك الدواب والانعام فتامل
ولكن يخدشه ان المص عدل عما قال صاحب الكشاف فليس مراده الا ان في الملك تعظيما
وتر فاليس في المالك ووجه العدول ان الملك من حيث هو ملك وان كان ما تحت حياطته اكثر
مما تحت حياطة المالك من حيث هو مالك لكن لما كانا مضافين هاهنا الى الزمان ات عا
لم يمكن ان يقال ان ما تحت احدهما اكثر مما تحت الاخر هاهنا فلا يظهر العموم هاهنا
والمالك الى الغرض من هذا الكلام تحقيق معنى كل منهما حتى يظهر حقيقة ما قال في وجه

كونه ملكا مختارا ويتضمن الرد على من قال انهما بمعنى واحد مثل فره وفاره وحذر و
حاذر ومعناهما القادر على اختراع الاعيان من العدم الى الوجود ولا يقدر عليه
غير الله تعالى قيل هذا الفرق قد جعله في الكشاف وجها للاختيار ولم يلتفت اليه
المص فوجهه على ما قيل ان الحق ان النسبة هي العموم من وجه فالمالك هو التسلط على من
شانه الطاعة باستحقاق او بدونه والملك هو التسلط باستحقاق على من شانه الطاعة
وغيره انتهى اقول لم يجعل في الكشاف الفرق المذكور وجها للاختيار بل جعل الكلية
والاخصية وجها له ووجه السيد الشريف بما لا مزيد عليه كما عرفت وعرفت انه عدول الى
هناك فلا عدول هاهنا كما لا يخفى بالتخفيف يشعر بانه اما مخفف ملك او مالك
وليس بمصدر وقيل اي بتخفيف اللام باسكانها فهو اما مخفف مالك بحذف الالف
واسكان اللام او مخفف ملك باسكان اللام او مصدر وصف به مبالغة كما في الرب
وملك بلفظ الفعل والجملة صفة لموصوف منكر هو بدل من لفظ الجلالة الى الرب
يوم الدين وقيل في محل النصب حال باضمار قد اقول يبقى الكلام في العامل في هذه الحالة
وقيل في محل الرفع على انها خبر مبتدأ محذوف اي هو ملك يوم الدين وهو يحتمل الاستيناف
فلا محل لها من الاعراب اقول لا بد ان يبين اعراب تلك الجملة فان فيه اشكالا وايضا
الظاهر ان مراده الاستيناف البياني ففيه اشكال بانه كيف يقدر السؤال حتى تقع تلك الجملة
جوابا عنه ولا يفهم من النظم سؤال اصلا ولا يقتضيه وقد تقرر ان السؤال المقدر
في الاستيناف البياني لا بد ان يكون بحيث يقتضيه انتظام الكلام ويتشوق اليه الاذهان
والامام قيل هذه القراءة حسنة لاحتمالها معنى القراءتين فينبغي على هذا ان تجوز بجزم
المشترك قيل نسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى الامام ابي حنيفة وسكت عنه لكن
لان ابن عطية نقل انها قراءة علي بن ابي طالب والحسن بن ابي الحسن ويحيى بن يعمر
اقول ما ذكره لا يصلح دليلا لسكوت المص كما لا يخفى مالكا بالنصب لم يتعرض
للاضافة وقد قرئ بها ولو اشار به الى رسم الخط لعله فان فيه اشارة اليها على ما في
بعض النسخ ومالك بالنصب بدل قوله ومالكا بالتنوين ففيه ايضا مثل ما مر

ملا خسرو
سعد الدين ...

او الحال حتيل على ان يكون عاملها معنى الفعل المستنبطة من الحمد لقول يحتاج الى التكلف
ومالك بالرفع منونا قيل ونصب يوم على الظرفية واعترض عليه بانه لا يفهم كونه
مالك كل شئ فهو منصوب على المفعولية لا على الظرفية اقول مرجحه دلالته على العموم على تقدير ان يكون
مفعولا ما ذهب اليه السيد الشريف من ان العموم في قوله مالك يوم الدين انما يفهم من جعل يوم الدين
مفعولا اي على ان تملك الزمان كتملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه فيكون بمنزلة التصريح بكونه
مالكا فيه للامر كله واما على ما ذهب اليه المحقق التفتازاني من ان العموم انما يفهم من حذف المفعول
بلا قرينة خصوص يمكن ان يقال على تقدير نصب اليوم على الظرفية يكون المفعول محذوفا فيشهد
بعمومه الحذف بلا قرينة خصوص فلا يصح الحكم بانه لا يفهم كونه مالك كل شئ فلا يبعد
ان يقال ان ذلك القائل يرجح مذهبه بان ما ذهب اليه قدس سره يحتاج الى التكلف
من وجهين الاول عدم وجوب امكان المعنى الحقيقي في الكناية فان الزمان بحسب المتكلمين
معدوم وتملك المعدوم ممتنع والثاني ان الاستلزام بمعنى عدم صحة الانفكاك في الجملة لا
بمعنى امتناع الانفكاك ولا يحتاج مذهب التفتازاني الى شئ منهما ويوم الدين
يوم الجزاء قال قدس سره قيل في اختيار يوم الدين على يوم القيمة وسائر الاسامي رعاية
للفاصلة وافادة للعموم فان الجزاء يتناول جميع احوال الاخرة الى السرمد انتهى قيل وايضا
ذكره مع رب العالمين يتضمن اشارة الى المبدا والمعاد واقول ايهام ان حمل رب العالمين
على الربوبية الدنيوية وليس بذلك اضاف اسم الفاعل مراده به التحقيق اصطلاحا
مالك يوم الدين على وجه يصح كونه صفة يعني ان هذه الاضافة وان كانت اضافة اسم الفاعل
الى معموله المتسع فيه الجاري مجرى المفعول به فلا يكون حقيقة فلا يتعرف بها المضاف
فلا يسوغ وقوعه صفة لله لكن انما يكون اضافة محضة حقيقة اذا اريد به الحال او الاستقبال
ليكون عاملا وفي تقدير الانفصال اما اذا قصد به الماضي او الاستمرار فاضافته
حقيقية معنوية ومعناه ملك الامور يوم الدين اشارة الى الاول في قوله او له الملك
اشارة الى الثاني واما حكمنا بان هذه الاضافة اضافة اسم الفاعل الى معموله المتسع فيه
الجاري مجرى المفعول به ولم يجعل كونها بمعنى في وان كانت هذه رافعة مؤنة الاتساع

وما يتبعه

٤٧

وما يتبعه من الاشكال لان الاتساع يستلزم فخامة المعنى فكان بالاعتبار عند ارباب
البلاغة اولى على طريقة ونادى اصحاب الجنة اشارة الى دفع ما يرد انه كيف يصح
القول بانه ملك في الزمان الماضي الامور التي لم توجد بعد ووجه الدفع انه من باب
تنزيل المستقبل المتحقق الوقوع منزلة الماضي الواقع مبالغة في تحققه فيستعمل
فيه اسم الفاعل على انه ماض ادعاء وان كان مستقبلا حقيقة وشبه لا يعمل كالماضي
الحقيقي فيكون اضافته معنوية اورد عليه انه يدل على ان الزمان المستقبل القطعي الوقوع
شبه بالزمان الماضي فيستعمل اللفظ الذي للمشبه به في المشبه لكن اسم الفاعل ليس حقيقة في الماضي
على الاصح كما فهم من التلويح الا ان يجعل ذلك من قبيل المجاز في المجاز بان يستعمل اللفظ الذي للحال
والاستقبال في الماضي لعلاقة المقارنة او المقابلة ثم يستعمل في المستقبل المتحقق الوقوع
ولا باس لنا ان نفصل الاقوال فيه فنقول جوزه السيد الشريف في قوله تعالى وما يخادعون الا انفسهم
لكن قال قدس سره في قوله تعالى ويقيمون الصلوة التجوز من المجاز ضعيف وهو المفهوم من كلامه
قدس سره في حاشية شرح المختصر والظاهر من كلام القوم اليه حيث اعتبروا العلاقة بين المعنى الحقيقي
والمجازي الذي اريد به والقول بان الجواز مخصوص فيما كان المعنى المجازي الذي نقل منه
الى المعنى المجازي الاخر ان يكون مشهورا به بمنزلة المعنى الحقيقي له مما لا يساعده كلام قدس سره
في تلك المواضع ومنهم من قال الشهرة لازمة في المجاز من شيئين لكن الشهرة وان لم تثبت
في خصوصية مادة المالك لكنها ثابتة في خصوصية صيغته ويكفي ان الثبوت يكون التجوز
في الصيغة دون المادة وما حمله التجوز اما ان يكون في المادة او في الهيئة فعلى الاول يلزم
ثبوت الشهرة في الاولى وعلى الثاني يلزم ثبوتها في الثانية ولكن هذه الضابطة على ما ذكر
منك انتهى وجوزه ايضا الفاضل الطيبي في قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
وفي حاشية المطالع المنقولة عنه قدس سره حيث قال ان الفياض حقيقة في الماء الكثير
ثم استعمل في مواهب الواهب ثم في الواهب نفسه وبه يشعر تقرير اساس البلاغة في مواضع
وقال الامام في المحصول ان لفظ الحقيقة مجاز في المرتبة الثالثة فانها ماخوذ من الحق وهو
حقيقة في الثابت ثم نقل في العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق

التعقول

ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي
لان استعماله فيه بتحقيق لذلك الوضع يعني الكلام في انه يمكن ان يجعل المالك ابتداء مستعملا
في المستقبل ثم الى الحال ثم في جعله بمعنى الماضي ثم يجعل بمعنى المستقبل ولعل الفائدة
فيه التنبيه على تحقق الوقوع   او له الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار وقيل هو عطف
على قوله ملك الامور اي او معنى مالك يوم الدين له الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار
اي المراد منه الزمان المستمر لا الحال والاستقبال فالحصر المستفاد من التقديم في قوله
في ان المعنى او له الملك بالقياس اليهما فلا ينافي تجويز الماضي وجوز ان يجعل ذلك الحصر
بالقياس الى الكل اشارة الى انه المختار الذي لا يلتفت معه الى غيره فكانه انما جوز
الماضي تنزلا ولا يخفى في ذلك اقول هذا غلط فاحش اوقعه فيه التقليد من غير نظر وتامل للسيد السند
فانه قال بعد نقل قول صاحب الكشاف وهذا هو المعنى في مالك يوم الدين اي الملك منه الزمان المستمر
لا الحال او الاستقبال فالحصر بالقياس اليهما فلا ينافي تجويز الماضي بقوله وجوز ان يكون
المعنى ملك الامور جاز ان يجعل بالقياس الى الكل اشارة الى انه المختار الذي لا يلتفت
معه الى غيره فكانه تنزل عن ذلك وجوز الماضي انظر كيف اصاب كلام السيد السند وتجزه
ولم يصب هذا القائل اصلا قال ملك الحق فانه قيل اذا لم يكن يوم الدين وما فيه مستمرا في جميع الازمنة
لم يكن هو مالكا له على الاستمرار اجيب بانه مالك الاشياء كلها ازلا وابدا ولا يتغير بوجودها و
عدمها الا التعلق ملكه بها كما قالوا في التكوين ويرد عليه ان التملك من قبيل الاضافات
فلا بد ان يتغير بتغير احد المضافين وان جعل صفة ذات اضافة كالتكوين فلا يصح من قبل
من لم يقل به كالمعتزلة وان الماضي لا يحتاج الى ان يؤول ويجعل من قبيل ونادى وقال التفتازاني
معنى الاستمرار هو الثبوت من غير ان يعتبر معه حدوث في احد الازمنة وذلك حكم في المستقبل
كانه قيل هو ثابت المالكية في يوم واذا لم يعتبر في مفهوم الحدوث لم يكن عاملا لانتفاء
مشابهة الفعل وفيه انه ان اراد مجرد الثبوت من غير اعتبار دوام او حدوث فيتوجه عليه
انه ليس معنى الاستمرار فلا يلائمه قوله على وجه الاستمرار وان اراد الدوام بلا تقييد
بحدوث فلا يظهر دفع السوال بدون الرجوع الى الوجه الاول والاولى ان يقال

ان يوم

عصام الدين

ان يوم الدين لتحقق وقوعه ابدا جعل كانه متحقق مستمر الا انه لم يصرح بذلك
اعتمادا على ما اشار اليه من التاويل في الماضي فلا وجه لما قيل انه يوهم انه لا يحتاج
هذا التوجيه الى التكلف بخلاف الماضي وانت تعلم ان اسم الفاعل ليس حقيقة في
المستمر فيكون مجازا بل المجاز ولو اريد بالمالكية يوم الدين القدرة على التصرف فيه
بالايجاد والاعدام والنقل من صفة الى صفة على ما ذكره الامام الرازي لا يبقى
في الاستمرار خفاء فان قلت قد ظهر مما ذكرنا انه اذا اريد به الاستمرار لا يكون عاملا
فيكون اضافته معنوية مع ان صاحب الكشاف ذكر في قوله تعالى وجاعل الليل سكنا
ان جاعلا دال على جعل مستمر في الازمنة المختلفة ومع ذلك جعله عاملا في المضاف اليه
ناصبا له حيث جوز عطف والشمس والقمر على محل الليل وفيه تصريح بان اسم الفاعل
اذا اريد به الاستمرار كان عاملا فيكون اضافته غير حقيقية وهذا مناف لما ذكر ههنا قلت
الزمان المستمر تشتمل على الماضي وعلى الحال والاستقبال فيجوز ان يعتبر جانب الماضي فلا يكون
الاسم عاملا وكانت الاضافة حقيقية وان يعتبر جانب الحال والاستقبال فيكون الاسم
عاملا والاضافة غير حقيقية وكل من الاعتبارين يتعين بحسب اقتضاء المقامات
وقراين الاحوال كذا ذكره السيد الشريف وبقي الكلام في قرينة الحال واقتضاء المقام
اعتبار جانب الماضي ههنا فلو اعتبر لم يبق فرق يعتد به بين الوجهين في تصحيح
الاضافة فتامل جدا ويمكن ان يجاب ايضا بان يقال الاستمرار في مالك يوم الدين
ثبوتي وفي جاعل الليل تجددي يتعاقب افراده فكانه اذا كان عاملا واضافته
لفظية لوقوع المضارع بمعناه دون الاول ويرد عليه ان الامور الواقعة في يوم
الدين متجددة فاستمرار مالكيتها يكون تجدديا قطعيا ويمكن الجواب بان المراد بالثبوتي
ان لا يعتبر معه الحدوث في احد الازمنة لا ما ينافي التجدد فان قلت فما الباعث
على اعتبار التجدد في جاعل الليل دون مالك يوم الدين قلت كيلا يلزم مخالفة الكل
في شيء منهما وبهذا يندفع ان المصرح بان الاضافة في غافر الذنب وقابل التوب
حقيقية لانه لم يرد بهما زمان مخصوص ولا شك ان الاستمرار فيهما تجددي

ولو اريد بمالكية يوم الدين القدرة على التصرف فيه كما سبق لم يبق في كون الاستمرار
فيه ثبوتيا خفاء واعلم انه يمكن ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية بان
يبقى اسم الفاعل على معناه الماضي او الاستمرار لكن تشبه يوم الدين بالثابت
في الماضي او المستمر فيثبت للمشبه من لوازم المشبه به اعني المالكية الماضوية او المستمرة
فلا يكون من المجاز بعين المجاز ليكون الاضافة معنوية يعني انما حمل على الماضي
او الاستمرار ليكون بمعنى غير عامل ويكون اضافته معنوية فان قلت اتباع الظرف ان يكون
بحسب المعنى مفعولا به لا بحسب الاعراب اي يتعلق به تعلق المملوكية حتى لو كانت شرائط
العمل حاصلة لعمل فيه نظيره انك تقول زيد مالك عبيده امس مضاف الى المفعول وتريد
انه كذلك معنى لا انه منصوب محلا لان شرط العمل مفقود والمعنى يوم جزاء الدين
الظاهر انه على القولين فعلى الثاني ظاهر وعلى الاول ففيه نوع تكلف ولما كان حذف المضاف
تكلفا تركهما وتخصيص اليوم اي يوم الدين بالاضافة اي باضافة المالك اليه
او هو مصدر مبني للمفعول اي بكونه مضافا اليه مع ان الايام كلها بل كل ما فيها من الامور
مملوكة له تعالى اما التعظيم اي لتعظيم ذلك اليوم فالمبالغة بالاضافة صلة التخصيص وفيما ذكر
ان قوله هذا اشارة الى وجه التخصيص الواقع في مالك يوم الدين بسبب الاضافة اي اضافة
المالك الى اليوم مع كونه تعالى مالكا لجميع الامور الزمان والمكان فيهما واضافة اليوم الى
الدين مع كونه تعالى مالك لكل يوم فكلام خال عن التحصيل كما لا يخفى واجراء هذه
الاوصاف على الله تعالى الغرض من هذا الكلام ان هذه الاوصاف اشارة الى دليل ما فهم
من قوله تعالى الحمد لله من استحقاقه تعالى بالحمد بل لا يستحقه الا الله على ما يدل عليه لام الملك والتعريف
فيكون كالدعوى بالدليل ويمكن ان يحمل هذا الكلام على محل اخر سيأتي بعيد هذا فانظر
من كونه موجدا للعالمين ربا لهم اشارة الى مفهوم رب العالمين فان الرب يتضمن
الايجاد لتوقف التربية عليه لا يكون الايجاد ابتداء داخلا في مفهوم الرب فانه
لا يلائم كلامه هذا ولما تقرر من ان علة الحدوث بعينها هي علة البقاء فالمبقي هو الموجد
ففي كلام المصنف هذا المحل ايضا اشعار بان الايجاد [illegible] خارج عن مفهوم التربية وان كان

اتباع الظرف لخاصية يحمل المالك على ما لا فيه فيكون اضافته لفظية فتأمل منه

صدر الدين

لازما

لازما متقدما هذا قيل وجه هذه النسخة التنبيه على ان ايجاد العالمين متقدم على
تربيتهم لان الكمالات باسرها من توابع الوجود ومتفرع عليه وفي كلامه هذا اعتراف
بخروج الايجاد عن مفهوم الرب مع انه صرح في مواضع متقدمة بانه داخل
في مفهومه ويمكن ان يقال ان المصنف يقول بعموم المشترك فالرب كما يجيء بمعنى المربي
يجيء بمعنى المالك كما تقدم منه ومالكيته تعالى للعالمين بالايجاد ولذا قال في اظهار معنى
الرب موجد للعالمين وقوله ربا لهم بمعنى مربيا لهم فاستعمل لفظ الرب في كلا معنييه
جميعا وقد وقع في الكشاف في هذا المقام بهذا من كونه ربا مالكا للعالمين ففيه اشارة
الى ان الرب بمعنى المالك فقوله مالكا تفسير لقوله ربا كما لا يخفى فقوله ثم قال مالكا ظ
قول الكشاف من وجهما الوصف الشيء بنفسه لانه فسر الرب في الكشاف بالمالك فلفظ
ربا مالكا بمنزلة مالكا مالكا فعدل عنها المصنف خروجا عن الانصاف فانه من انصف
لا يحمل كلامه على ما قاله اصلا بل انما عدل لما عرفت من معنى الرب عنده ومنهم من جوز
ان يكون قوله ربا حالا اشعارا بانه حال ايجاد العالمين رب لان بعض المخلوقات
من اسباب كمال البعض الاخر بل الاسباب لكمال الاول وهو داخل فيها وفي بعض
النسخ المصححة ربا للعالمين موجدا لهم على عكس النسخة الاولى ووجهها ما قيل
ان نظام الكل وتربيته يقتضي الوجود على هذا النمط المشاهد فايجاد العالمين
على هذا النحو انما هو لتربيتهم فالايجاد داخل في التربية على هذا التقرير فيصح ان
يقع موجدا لهم تفسيرا لقوله ربا للعالمين وفي بعض النسخ من كونه ربا موجدا
للعالمين ربا لهم بتكرار ربا اقول لعلها على تقدير صحتها اشارة الى دخول الايجاد
في مفهوم الرب كما قيل فقوله ربا لهم بمعنى مربيا لهم اشارة الى الكمال الثاني كما
ان قوله موجدا للعالمين اشارة الى الكمال الاول هذا ظ قال بعض الفضلاء
وفي نسخة مصححة عندي كذلك ولم يصرح احد من المحشين بما هو الباعث للمص
على تكرار قوله ربا لهم بعد قوله ربا موجدا للعالمين واقول والله اعلم لعل ذلك
مبني على ما ذهب اليه البعض من ان لفظ الله وصف مشتق من احد الاصول المذكورة

صبغة الله

حاسم النبي

ب بقا فقوله ربا هو حدا بيان وتفسير للفظ الله وقوله ربا لهم بيان لقوله رب
العالمين بمعنى المبلغ الموصل لهم الى الكمال لاتمام على ما سبق من معنى الرب انتهى
اعترض عليه بان قول المص في كونه ربا هو حدا آه بيان للاوصاف التي اجريت
عليه تعالى وهو ظاهر ولا شك ان لفظ الله على تقدير كونه وصفا مشتقا ليس من تلك الاوصاف
اذ لم تجر هو عليه تعالى بل هو الذي اجريت عليه هذه الاوصاف فلا يكون من الغافلين وخذ
ما اتيتك وكن من الشاكرين اقول هو لم يات بشيء يلغي توجيه تلك النسخ بل اكتفى
بالاعتراض عليه فعلى اي شيء اشكر ولعل مراده ذلك الفاضل انه لما كان لفظ الله مشتقا على
مذهب المص بمنزلة اجراء وصف الالوهية عليه تعالى فمعنى للذات الذي اتصف بالالوهية
منعما عليهم آه قال المولى الكازروني يفهم منه ان التربية منحصرة فيه تعالى فيلزم
انه لا يصح اطلاق الرب ولو مقيدا على غيره تعالى وهو خلاف ما ذكره المص ويمكن
ان يقال مراده ان اطلاق الرب على غيره تعالى مقيدا مجاز لا حقيقة والاولى ان يقال
ان الرب المطلق على غيره تعالى بمعنى المالك انتهى اقول مراده به ان النعم كلها لما كانت من الله تعالى
فالتربية لا تكون الا منه تعالى وهو ظاهر ومن لم يخبر بما قلنا قال وانت خبير بان هذا القيد
ليس بيانا لصفة الرب حتى يفهم ذلك المعنى بل بيان لما بعدها من الصفتين المذكورتين فلا
محذور ولو سلم فالتربية الالهية هي الكامل لجنس التربية فيدل على ان الرب المطلق
بسبب انصرافه الى الكمال بخلاف المقيد ولذا يجوز اطلاقه على غيره تعالى وقد ظهر بهذا
انه لا حاجة الى الجوابين قطعا اقول انظر كيف يبعد عن فهم كلام ذلك القائل فظهر بهذا
انه لا بد من احد الجوابين اللذين ذكرهما ذلك القائل ما الكلام منهم قال السيد الشريف
فان قلت اختار اولا ملكا على مالك فلا يناسب ان يتحول ملكا الامر كله في العاقبة قلت
النظر هاهنا الى مال المعنى فكونه مالكا للامور كلها يوم الدين في قوة كونه ملكا فيه كما
ان كونه مالكا للعالمين في قوة كونه ملكا لهم وما تقدم من اختياره انما كان نظرا الى اللفظ
الدال اولى بالمجرد المفهوم اقول يمكن ان يقال وجه اختياره المالك هاهنا ان تلك الدلالة
انما هي على هذه القراءة من انه الحقيق آه فتامل للدلالة على انه الحقيق بالحمد

قال

٤١

قال في الكشاف وهذه الاوصاف التي اجريت على الله تعالى بعد الدلالة على اختصاص
الحمد به وانه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن احد احق
منه بالحمد والثناء عليه بما هو اهله قال السيد الشريف وقوله انه به حقيق اي الحمد حقيق بالله لا بغيره
فان قلت المناسب لكون الحمد حقيقا به دون غيره ان يقول لم يكن احد غيره حقيقا بالحمد
لان قوله احق يدل على ان غيره حقيق في الجملة قلت اشار اولا الى انحصار الحمد فيه سبحانه
واستحقاقه اياه ثم نبه على ان ذلك ادعائي انتهى اقول ح المص لما راى ان ما ذكره انما هو
على مذهبه الباطل الخ دقوله بل لا يستحقه على الحقيقة سواه فيمكن توجيه كلام المص بوجهين
الاول ان يحمل قوله على انه الحقيق بالحمد على مجرد اثبات الاستحقاق له تعالى من غير تعرض
للغير وبقوله لا احد احق به منه على اثبات الاحقية بالنظر الى جميع ما سواه له تعالى
فان هذا الكلام وان دل بظاهره وبمفهومه الصريح على نفي الاحق وهو لا ينفي المساوي
الا انه يفهم منه عرفا انه احق من كل احد واليه فيه ان اثبات بينهما الاختصاص الذي النقاص
دون المساواة فاذا نفي افضلية شخص يفهم عرفا افضلية الاخر وقوله بل لا يستحقه على الحقيقة
سواه على اثبات حصر الاستحقاق له تعالى يدل عليه قوله تعالى الحمد لله فيكون كلامه تاسيسا
لا تاكيدا على الحصر فقوله لا احد احق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه بيانه وتفصيل
فانه ليس يضاف الحصر كما فهم في الاحتمال الاول على التقديرين يكون مراده به انه في ذلك
الاجراء دلالة وحجة على ما يفهم من قوله الحمد لله من اختصاص الحمد به تعالى قيل قال في الكشاف
وهذه الاوصاف التي اجريت عليه تعالى بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به حقيق في قوله
الحمد لله دليل الى اخر ما قال والمصنف كلامه فاشار اولا الى ان قوله الحمد لله لا يدل الا
على ثبوت المحامد له تعالى واستحقاقه لها لا على انحصار الحمد فيه حيث نسب الدلالة عليه الى اجراء
الاوصاف لا الى قوله الحمد لله كما فعله الكشاف اقول كيف نسي ما قدمت من ان غرض
المص من قوله واجراء هذه الاوصاف آه الاشارة الى دليل الاختصاص المستفاد من لام
الملك او التعريف وبيانه لم ذلك الاختصاص ولعلك انما اوقعه في هذه الورطة ما قيل
هاهنا من ان كلام صاحب الكشاف يدل على ان قوله الحمد لله يدل على انحصار الحمد واستحقاقه

فيه واجراء هذه الاوصاف ليكون حجة عليه فقوله للدلالة اما لانه اراد بالدلالة مصدر
الدليل بمعنى الحجة او لانه افادة الحمد به الحصر محل خفاء واشتباه انتهى ثم بين ما قاله من الخفاء
والاشتباه بما لا مزيد عليه فبين التوجيهين تباين فبعد اختيار احدهما كما سبق من ذلك
القائل في الحاشية المصدرة بقوله واجراؤه لا وجه للقول بما يبتني على التوجيه الاخر
كما لا يخفى على ان التوجيه الثاني محل كلام لان حاصله انه لما كان دلالة قوله الحمد لله على الحصر
قاصرة لانها على تقدير كون التعريف للاستغراق ظ واما على تقدير كونه للجنس مخفية
اجرى تلك الاوصاف على الله ليدل على الانحصار دلالة ظاهرة وانت ستعرف عدم ظهور
هذه الدلالة ايضا فليس هذا التوجيه وجيها بل الحق هو الاول بل لا يستحقه على حقيقته سواه
لان الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة لله تعالى ولا تاثير بل لا مدخل لاختيارهم فيها اصلا
فلا يستحقون الحمد عليها كما يستحقون الثواب عليها لا يقال فيلزم ان يكون الحمد في حق غيره مجازا
لانا نقول معنى الحمد لغة هو الثناء على الجميل الاختياري بمعنى المنسوب الى الاختيار سواء كان
نسبته اليه بكونه سببا وله مدخل في حصوله او مجرد مقارنته له وهذا هو المراد بالاستحقاق
بمعنى ترتب الحمد عليها اي افعال العباد في مجاري العقول والعادات كاستحقاق الثواب
واما الذي نفيناه عمن سواه فهو الاستحقاق بمعنى كونه حقا لازما لهم وقيل انه لا اختيار
لغيره تعالى بناء على قاعدة اهل الحق فيلزم اختصاص الحمد به تعالى بالحقيقة قطعا لان الحمد مخصوص
بالجميل الاختياري فيلزم ان يكون اطلاق الحمد في حق غيره تعالى مجازا وقد سبق منا كلام
ينفعك في هذا المقام فان ترتب الحكم اه قال بعضهم اللازم منه عليه الاوصاف للحكم
الترتب الذي هو استحقاقه تعالى الحمد ولا يلزم منه حصر الاستحقاق فيه تعالى وهو مدعي والتحقيق
المقام ان هذه الاوصاف لما انحصرت فيه تعالى لكونها مترتبة على وجوب ثبوتها له تعالى و
امتناع ثبوتها لغيره تعالى دل اجراؤها عليه تعالى على حصر الاستحقاق فيه تعالى كما دل على اصل
الاستحقاق فعلى هذا يكون الدال على الحصر نفس الوصف من غير اعتبار المفهوم المخالف اقول
لا يخفى ان مجرد انحصار تلك الاوصاف التي هي علل الاستحقاق الحمد لا يدل على الحصر
واما ثبت لو انحصرت العلة في تلك الاوصاف وليس فليس بل التحقيق ان مراده

ان الدلالة

41

ان الدلالة على الحصر او الحجة عليه مبني على ما سبق من التوجيهين انما هي في مجموع الاوصاف
باعتبار ان كل وصف يدل على اصل استحقاق الحمد والمجموع على الحصر قال قدس سره
ذكر اولا ما يتعلق بالابتداء من كونه ربا وثانيا ما يتعلق بالبقاء من اسباغه عليها نعما
ظاهرة وباطنة جليلة ودقيقة وثالثا ما يتعلق بالاعادة من كونه مالكا للامر كله يوم
الجزاء كانه قيل الحمد لله الذي منه الابتداء واليه الانتهاء وبه البقاء فهو الحقيق بالثناء
فلا وجه لما قيل ان ترتبه على الوصف وان كان يشعر بالعلية لكن لا يوجب ان لا يستحق
الحمد سواه وانما يفيد لو افاد حصر العلية في الوصف واما ما قيل لما كان اختصاصه
مترتبا على هذه الاوصاف فظهر ان الغير لا يستحق الحمد اصلا فكلام خال عن التحصيل
لان دلالة الاجراء على الحصر ليس من قبيل دلالة اللفظ على معناه كدلالة الحمد لله عليه
بل من قبيل دلالة الحجة والدليل فيكون من قبيل التعليل كما يدل عليه قوله فان الحكم
وانت خبير بانه على ما حققنا يصح ايضا قوله والاشعار من طريق المفهوم على من لم يتصف
بتلك الصفات لا يستاهل لانه يجد مفصلا عن ان يجد فالمراد بالمفهوم مفهوم المخالفة
اولا ومفهوم الموافقة ثانيا فعدم الاستيهال لانه يجد بالطريق الاول وعدم الاستيهال
لانه يجد بالطريق الثاني قال بعض المحققين في تحقيق هذا المقام ان مراده
ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له وانتفاء العلة يدل دلالة ظنية على انتفاء
المعلول عند عدم ظهور علة اخرى ولما توجه عليه ان ما ذكره هذا هو مؤدى الاشعار
المذكور فلا وجه لعطفه عليه تكلف لدفعه فقال يمكن ان يقال جعل الاشعار مستندا
الى ضابطة مفهوم المخالفة وهي ان تعليق الحكم بالوصف يفيد انتفاءه عند عدمه
والدلالة اي حد ادلتها وايضا لم يجعل متعلق الاشعار مجرد عدم استحقاق الغير للحمد
بل مع سبق انتفاء استحقاقه بالعبادة واولويته وانت بعد احاطة اطراف الكلام
خبير بانه لا صحة لما قيل لم يرد بالمفهوم مفهوم المخالفة لان في العبارة دلالة على كون
الحكم هنا عبارة عن اختصاص الحمد دون ثبوته فالمفهوم المخالف له عدم اختصاص
الحمد بمن لم يتصف بتلك الاوصاف وهو بط فالمراد منه مفهوم الموافقة يعني ان الكلام

عصام الدين

غفر له

قاسم الليثي

غفر له

لما دل بمنطوقه على اختصاص الحمد به تعالى بعلية الاوصاف وكان معنى الاختصاص
ثبوته له تعالى مع انتفائه عن الغير كان الانتفاء المذكور داخلا في افادة المنطوق
لكن افادة ذلك الانتفاء انتفاء العبارة عن الغير ايضا بطريق الدلالة التي هي من قبيل مفهوم
الموافقة فالمفهوم هو عدم استيهال الغير لا بعيد فقط وانما تعرض في تصويره لعدم
استيهال لان الحمد المذكور توطئة لبيانه لا لانه داخل في المفهوم كما توهم قيل كون استغنائه
في دلالة الترتب على الحكم المذكور رفيه بالمفهوم المخالف فقيل الترتب المذكور يدل بمنطوقه
على استحقاقه تعالى للحمد وبمفهومه المخالف وهو انتفاء الحكم عند انتفائه على استحقاقه
فيه تعالى لا بد ان يراد من المفهوم في قوله وللاشعار من طريق المفهوم مفهوم الموافقة وهو عدم
استحقاق الغير للعبادة كما ينبئ عنه قوله على انه من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل
لان يحمد فضلا عن انه بعيد حيث جعل الحق بالذات في الاشعار عدم استحقاق الغير
للعبادة فانه كلمة فضلا يتوسط بين الاعلى استبعادا واستحالة وبين الادنى
منه ليستدل بنفي الادنى واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته ولا يخفى ان الحق بالذات
هو المدلول والدليل وسيلة له ملحق بالتبع فقوله وللاشعار عطف على قوله للدلالة
يعني ان اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى يتضمن فائدتين احديهما تعليل ما سبق من استحقاقه تعالى
للحمد على وجه يستلزم حصر ذلك الاستحقاق فيه تعالى والثانية التمهيد لما يجيء من حصر العبادة
والاستعانة عليه تعالى اقول قد عرفت ان هناك مفهومين احدهما انه من لم يتصف بتلك
الاوصاف لا يستاهل لان يحمد وثانيهما انه من لم يتصف بتلك الاوصاف لا يستاهل ايضا
لانه يعبد ولا يخفى ان الاول مفهوم بطريق المخالفة وان كان الثاني بطريق الموافقة
للمفهوم الاول الحاصل بطريق المخالفة والمص بصدد بيان المفهوم الاول لا الثاني كما لا يخفى
فالوصف الاول يعني ان تلك الاوصاف بمجموعها تدل على انحصار الحمد به تعالى
على ما نبهت عليه هذا بيانه وتفصيل الحال كل من تلك الاوصاف فالوصف الاول بيان
للموجب للحمد والثاني والثالث بيان لما هو شرط للحمد هو كون المحمود عليه اختياريا وهذه
الثلاث كمال استحقاقه تعالى للحمد ووجه دلالتها على كونه تعالى مختارا في ذلك على ما قيل

ان المراد

ان المراد بالرحمة في حقه تعالى على ما سبق اثره من التفضيل والاحسان الاختيارين
وانت خبير بان مجرد ما سبق من انه انما يوخذ اسماء الله باعتبار الغايات التي افعال
دون المبادي التي يكون انفعالات لا يكفي فيما ذكره من كونه اختياريا ليس بصدد عنه
بالايجاب ولا وجوب عليه بل الحق انه يجب في الرحمن الرحيم اما باعتبار انهما يطلقان
على ما صدر بالاختيار او باعتبار ربنا المبالغة قوله لا بالايجاب بالذات اشارة
الى مذهب الفلاسفة وقوله ووجوب عليه اشارة الى مذهب المعتزلة وقوله حتى يستحق به
الحمد بالرفع للتعريض بان كلتا الطائفتين لا يحمد ان الله تعالى حق الحمد لانهم لم يثبتوا
الاختيار الحقيقي الذي ذكرنا والاعتذار من طرف الفلاسفة بانهم يثبتون الاختيار
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانهم لم يقولوا بمعنى صحة الفعل والترك ليس بمقبول
لانهم يقولون ايضا بان مقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى الخير والجميل واجب التحقق
ومقدم الثانية ممتنع التحقق فيرجع بالاخرة الى الايجاب وكذا الاعتذار من
طرف المعتزلة بان معنى الوجوب عليه اللزوم في موجب الحكمة بحيث يحكم العقل بامتناع
عدم صدور الفعل عنه وانه لو لم يفعل لاستحق الذم لمخالفة الحكمة وهذا المعنى لا ينافي
استحقاق الحمد واما بيانه لو كان بسبب الاختيار والتمكن من الترك مردود ايضا لانهم
لما قالوا بامتناع عدم صدور الفعل عنه تعالى فهم قائلون بسلب الاختيار حقيقة وقولهم
لو لم يفعل لاستحق الذم لمخالفة الحكمة لا يفيد شيئا بعد الحكم بذلك الامتناع
والرابع لتحقيق الاختصاص فانه مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما يشير الى ان الحصر والاختصاص
كما يستفاد من مجموع الاوصاف المذكورة يستفاد ايضا بالوصف الرابع اذ لا شركة
فيه اصلا فان قلت كمال لا بد في اختصاص الحمد عدم شركة الوصف لا بد ايضا من عدم
علة اخرى موجبة للحمد قلت يمكن فهم ذلك بان انتفاء عدمها كانتفاء عدم الظهور ربا و
هذا القدر يكفي بوجه ما يشير الى ان في كل ما سبق ثابت شركة فان اصل الرحمة
توجد في غيره تعالى وكذا الرحمة وتخصيص الوعد ايضا قيل لا دخل له فيما هو بصدده
من تفصيل ما اجمله تعالى من بيان وجه اجراء الصفات عليه فذكره كالاجنبي فكان

حسام الدين

ينبغي ان يقول بقي واجراء هذه الصفات للدلالة والحث على الحمد والنهي عن الاعراض
لم يرتبط به هذا القول وما افيد في دفعه انه اشارة الى فائدة اخرى تتضمنه الوصف
الرابع ولا يقدح في ذلك كونه مما لا دخل في تفصيل الاجمال اقول النسخة ههنا مختلفة
ففي بعضها وتضمن على صيغة المضارع وفي بعضها وتضمين على صيغة المصدر واعتراض
القائل بناء على نسخة المصدر وما افيد في دفعه انما هو على نسخة المضارع فلا ينطبق
واما ما قيل على المفيد من ان الايراد سهو لانه خارج عن الصدد لانه لو لا فائدة فيه اصلا
فلا يندفع ببيان الفائدة ففيه انه على نسخة المضارع لا شك ان الواو للحال فلا يظهر
كونه خارجا عن الصدد وقيل ايضا في دفع ذلك الايراد ان منشأ الغفول عما اراده المصنف
بعبارة التضمين فانها ناطقة بان المعنى الاصلي وان كان تفصيل ما اجمل سابقا لكن المقام البيان
المذكور لكن تحصيل فائدة اخرى في ضمن ذلك التفصيل فهي ليست من البيان المذكور
بل متفرعة عليه تابعة له اقول لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام ان قوله وتضمين بصيغة
المصدر المضاف الى مفعوله صريح في ان هذا التضمين له دخل في تفصيل ذلك المجمل
ولفظ التضمين لا يشفع ذلك القائل فانه يدل على ان تحصيل الوعد والوعيد في ضمنه
مدخل فيما هو بصدده ثم انه اقول لم يوجد في بعض النسخ وكانه هو الاولى فانه
حكمة ثم هذه للانتقال من كلام الى اخر ولا كلام بعد النظم حتى ينتقل منه لما ذكر
المحقق بحمد الله كان فيه اشارة الى ان هذه الجملة مستأنفة لا بمعنى جواب سؤال مقدر
بل بمعنى جملة مبتدأة صدرت عنه الى مد محض ملاحظة اتصافه تعالى بما ذكر من الاوصاف
الجليلة الموجبة للاقبال الكلي عليه تعالى ترك العاطف فيها لافتراق الحالتين فانه قطع حديث
الغيبة الى الخطاب فكانه تعريض بما في الكشاف من ان هذه الجملة مستأنفة بمعنى
جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف تحمدون فقيل اياك نعبد فهو بيان لحمدهم له تعالى فانه
تكلف لا حاجة اليه فان السؤال المقدر في مثله لا بد ان يكون مما يقتضيه انتظام قوله لا ريب
في ان الحامد بعد ما ساق حمده تعالى على تلك الكيفية اللائقة لا يخطر بالبال احد السؤال
عن كيفيته وايضا ان هذه الجملة مسوقة لتعيين المعبود لا لبيان العبادة حتى يتوهم كونها بيانا

حسن چلبی

ابن الصدر

عصام الدين

لحمدهم ولما ظهر توجيه هذا الاعتراض على صاحب الكشاف تكلف بعضهم لدفعه
فقال المعنى نخصك بالعبادة وبه تبيين الحمد ولا يخفى ما فيه قال السيد السند الارجح
ان يجعل استينافا جواب السؤال تقتضيه اجراء تلك الصفات العظام على الموصوف
بها ازلا وابدا كانه قيل لقولك ما شأنكم مع هذا الموصوف وكيف توجهكم اليه فاجيب
بحصر العبادة والاستعانة فيه تعالى ويرد عليه ما في الكشاف ان قوله اياك نعبد بصيغة
الخطاب ليس بصالح لان يجاب به عن ذينك السؤالين فان المخاطب على ذينك التقديرين
السائل بقوله كيف تحمدونه على ما في الكشاف وليس الخطاب له بل له تعالى وبقوله
ما شأنكم مع هذا الموصوف على ما ذكره السيد السند خوطب بذلك يحتمل ان يكون
الباء صلة خوطب فيكون الاشارة الى مجموع ما ذكره المحقق بالحمد وسائر الصفات
ومن قال اشارة الى ما رجع اليه الضمير بها فقد قصر ويحتمل ان يكون للسببية فيرد على
الاول ان الخطاب حقيقة ليس بما ذكر وان كان توجيه قوله بامر هذا شأنه وعلى الثاني
ان السببية تفهم من لفظة لما فلا حاجة اليها بها على ما ذكره ابن الهشام يقتضي
جملتين وجدت ثانيتهما عند وجود اوليهما الا ان يقال ان ما ذكر انما يدل على وجود
الثاني عند وجود الاول لا على السببية له فوجه السببية انه نزل الغائب بواسطة اوصافه
المذكورة الموجبة لتميزه وانكشافه حتى صار كانه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره
منزلة المخاطب في التميز والحضور ثم اطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب فيكون تلك الاوصاف
سبب التعبير بها سببا للخطاب وقوله يا من هذا شأنه نخصك بالعبادة والاستعانة يعني
اياك نعبد ففيه تصريح بفائدة التقديم هذه داخلة في المقصور واعلم ان الباء
قد تدخل على المقصور عليه المحقق التفتازاني يحكم بان الشايع هو الاول
وقال السيد الشريف ان الاخذ خاص وكذا التخصيص والخصوص يقتضي بحسب معناه الاصلي
ان يدخل الباء فيه على المقصور عليه فيقال اخص الجود بزيد اي صار مقصورا لا يتجاوز
الى غيره وهذا وان كثر الا ان الاكثر في الاستعمال ادخال الباء على المقصور انتهى وذلك
لان تخصيص شيء بامر في قوة تميز الامر به دون ما عداه وتمييزه اياه فيظهر لك توجهانه

مطلب
ان الباء تدخل على المقصور
وقد تدخل على المقصور عليه

الاول ان يجعل مجازا من القبيل مشهورا في العرف حتى صار كانه حقيقة فيه والثاني
ان يجعل من باب التضمين بشهادة المعنى فلا بد ان يلاحظ المعنيان معا ويكون الباء المذكورة صلة
للمضمن ويقدر للمتضمن اخرى فيقال في نخصك بالعبادة نميزك بها مخصصا اياها بك
والفاضل الشريف اختار في شرح الكشاف التوجيه الاول ولم يتعرض الثاني لعدم احتياجه
الى التقدير مع شهرته بخلاف الثاني وصرح في شرح مفتاحه في مباحث تقديم المسند بالتوجيه
الثاني دون الاول اعتبارا بابقاء اللفظ على معناه الحقيقي وذكر التوجيهين في حاشيته
للمطول استيفاء للمحتملات ولكل منهما وجهة ليكون ادل على الاختصاص اشارة
الى العلة المرجحة كما ان ما سبق كان اشارة الى العلة المصححة كما عرفت توجيه كون الخطاب بل
الكلام المشتمل عليه ادل على انه لما كان في اطلاق ما هو موضوع للمخاطب عليه ملاحظة لاوصافه
التي جعلته كالمخاطب صار الحكم مرتبا على الوصف بمنزلة ان يقال ايها الموصوف المتميز نعبدك
ونستعينك فيتبادر منه ان العبادة والاستعانة لتميزه بتلك الصفات فيشعر بطريق المفهوم
على اختصاص العبادة به كما سبق مثله فيكون الادلية بالنظر الى اياه نعبد فانه انما يفيد الاختصاص
التقديم فقط دون اياك نعبد التقديم والخطاب واما جعل هذه الادلية بالنظر الى نعبدك
فانهما يشتركان في الدلالة على الاختصاص من طريق المفهوم وتفرد الاول بالدلالة عليه
بالتقديم فغير موجه في هذا المقام كما لا يخفى ويمكن ان يوجه كلام المصنف بان خطاب الملك
الخطاب ادل على الاختصاص اي اظهر واقوى دلالة من الغيبة ووجه دلالة الغيبة
على ما يقتضيه لفظ الاول ان ضمير الغائب وان كان راجعا الى الذات وهو لا يقتضي
ملاحظة الصفات لكن لما تقدم ذكرها بهذه الصفات [illegible] لا يهتم به وهذا القدر كاف في
اشعاره بالاوصاف وما يتبعها من الدلالة على الاختصاص قال صاحب الكشاف ان قيل
لم [illegible] العبادة لذاته لا لتلك الصفات الخاصة قلت مسلم ولكن تميزه بتلك الصفات
التي [illegible] دل على تميز الذات عن سائر الذوات وما لم يكن [illegible] الى العلم بالذات
من حيث هي صح ان وجوب العبادة باعتبار التميز بتلك الصفات الخاصة وان كان المستحق
ادل على هذا الغرض لانه يجعل كالحاضر المشاهد [illegible] علم وتميز انتهى مراده ان المستحق

ما سبق

للعباد

للعباد وان كان لذاته تعالى لكن وجوب العبادة انما هو باعتبار التميز بتلك الصفات الخاصة
لكن لما كان المراد هنا هو اختصاص استحقاق العبادة لا وجوب العبادة فلا يفيد
قوله صح ان وجوب العبادة باعتبار التميز بتلك الصفات الخاصة وكان الشريف لهذه الدقيقة
لم يرض بهذا الجواب بل قال في جوابه ولما كان صفاته تعالى عين ذاته او مستندة اليها
وحدها وكانت افعاله متفرعة عن صفاته كان استحقاقه العبادة لصفاته وافعاله
راجعا الى الاستحقاق الذاتي فظهر بما قررنا ان كان مراده ما ذكرنا فان مراد السيد السند
بهذا الكلام الاشارة الى دفع الاعتراض الذي اورده صاحب الكشف فهو حق لكن
قوله او العبادة هو الحمد اجنبي صرف لا دخل له في المراد وان اراد غير ذلك فهو محل تأمل
وللترقي عطف على ليكون وفي بعض النسخ والترقي بلا لام والظاهر انه معطوف
على الاختصاص ففي صيغة التفضيل اشكال وبعضهم تكلف وقال المراد بالتفضيل
في حق المعطوف عليه الزيادة على ما اضيف اليه وفي حق المعطوف الزيادة المطلقة ولا يخفى
ما فيه فالاولى ان يجعل معطوفا على مدخول اللام في ليكون فيكون التعليل في المعطوف
من قبيل قعدت عن الحرب جبنا فان الترقي وكذا الانتقال المذكورين متقدمان
على الخطاب كما ان المعطوف عليه من قبيل ضربت تاديبا فمآل المعنى [illegible] احد
مبني اول الكلام ولعل انما فصله عما قبله لان ما قبله كان تفسير النظم وهذا تاويل او رمز
على سبيل العلية ففيه كمال الانقطاع وقيل لكمال الاتصال من حيث انه تفصيل
وبيان لما قبله فتأمل [illegible] الصف قوله عيانا قال السيد السند انت خبير بان ما يستدعي
الخطاب ان يكون المتكلم بمسمع من المخاطب اي بحيث يسمع المخاطب صوته ولا يستدعي رؤية
المتكلم المخاطب سيما اذا كان غير جسم وجسماني ففي كلامه قوله ثم رقي بما هو منتهى المعرفة
نظرا الى [illegible] بما يشمل الرؤية عيانا ولم نكتف بذلك حتى ان ما في انما هو الخطاب
وهو لا يستدعي الرؤية فلا يصح قوله ثم رقي بما هو منتهى العارف اذ فسره الخ وهذا غلط
فكيف خفي على العلامة قال في جوابه ثم ان ذلك منتهى امر الخطاب حتى يرد ما ذكره بل المراد انه
منتهى امر العارف سواء كان غاية ما يستدعيه الخطاب او فوق ذلك بل الجواب ان المراد [illegible]

مر صدر

بر صدر

اشير في النظم رمزا وايماء الى مبادي حال العارفين ومنتهاها فان مباديها الذكر الخ
ومنتهاها الرؤية والمشاهدة ففي اول السورة الى ههنا ايماء الى تلك المبادي ومن ههنا ايماء
الى منتهاها وهذا ظاهر وقيل غرض المصنف من قوله ويصير من اهل المشاهدة نكاية عن
قوة ظهوره بسبب التامل في اوصافه الباهرة المخصوصة به تعالى وهذا ظاهر والى ما قلنا
الاشارة بقوله عليه السلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه   اللهم اجعلنا من
الواصلين الى العين قبل الوصول الى العين انما يكون بالمشاهدة العقلية التي في حكم
المشاهدة بالحس في الظهور وذلك بتجلي الحق بطريق يعرفه العارف الكامل الواصل
اللهم اجعلنا منهم   ومن عادة العرب واعلم ان في الالتفات فوائد فائدة خاصة
ترجع الى المتكلم وهي التصرف والافتنان في وجوه الكلام واظهار القدرة عليها ففي
هذا الكلام اشارة اليها وفائدة عامة ترجع الى الكلام واليه الاشارة بقوله تطرية له
وهو اما بالياء من طراية الثوب اذا عملت به ما يجعله كالجديد فالمراد تجديد اسلوبه
او بالهمزة من طرأ عليه اذا ورد وحدث فالمراد احداثه وفائدة اخرى عامة ترجع الى
السامع تترتب على الثانية هي تنشيط السامع والى الاشارة بقوله تنشيطا للسامع
وله فوائد تختص بمواقعه وقد سبق من المص الاشارة الى الفوائد الخاصة بهذا الموقع بقوله
لتكون اه وبعد تحقيق الكلام تعلم ان ما ذكره المص اولى من كلام الكشاف في هذا المقام
من ان الكلام اذا نقل من اسلوب الى اسلوب كان ذلك احسن تطرية لنشاط السامع
من اسلوب الى اسلوب مثل لغير الالتفات ايضا كما في الرفع او النصب على المدح وما ذكر
من الفوائد توجد فيه ايضا   فنقول ان الاحتمالات ستة حاصلة من ضرب كل من الخطاب
والغيبة والتكلم الى الاخرين والمص تعرض الى اربعة منها وكان فيه اشارة الى انه لا التفات
في البيتين الاولين من التكلم الى الخطاب ففيه اشارة الى اختياره لمذهب الجمهور ولهذا
لم يقل في الابيات ثلث التفاتات في ثلثة ابيات كما وقع في الكشاف ووجهها
في الكشاف ان قوله ثلث التفاتات في ثلثة ابيات يجري مجرى النص على ان في كل
بيت منها التفاتا فيكون ليلك التفاتا من التكلم الى الخطاب فتعين ان الالتفات

عنده

ثم ان التطرية اذا كان مصدر الثلاثي يكون بمعنى الاحداث
واما اذا كان ناقصا يكون بمعنى التجديد فلا يجمع
بينهما من جمع فقط غلطا كما وقع لبعض الشارحين
في شرح التلخيص فارجع اليه منه

عنده مخالفة الظاهر في التعبير عن الشيء بالعدول عن احد الطرق الثلث الى اخرى
منها اما تحقيقا واما تقديرا كما اختاره السكاكي وقيل لم يتعرض للعدول من الخطاب
الى التكلم وبالعكس لانهما يعلمان بالمقايسة او لقلة وقوعهما في الكلام ورد الاول
بعدم اختصاصه بالقسمين المتروكين والثاني بعدم ظهوره اقول القائل بوجه
الكلام المص باحتمال القلة فالقول في مقابلته بعدم الظهور في مقابلته بالمنع فلا وجه
فان الموجه مانع كما تقرر في علم المناظرة وقيل لم يبق شيء من الاقسام الستة لان
العدول من التكلم الى الخطاب فهم من قوله بخاصة وبالعكس لكن بالواسطة كما هو حكم
في علم فتامل فيه   تطاول ليلك نقل عن المص انه ليلك بفتح الكاف وان كان
خطابا بالنفس لانه اقامها مقام مكروب ذي حرقة او مقام المستحق للعتاب
على ما صرح به في المفتاح بدليل الخطاب في قوله لم ترقد فانه مذكر والا لقيل لم ترقدي
باظهار الياء لتحقيم الخطاب انتهى هكذا ذكره جماعة منهم الفاضل الحفيد في حاشية المطول
المولى عصام الدين في شرح التلخيص ولي فيه بحث لانه ان اراد لقيل مع التلفظ
فالامر كذلك فانه يتلفظ باظهار الياء وان اراد في الكتابة فاللازم حذفها لان الابيات
دالية فلذا لم يكتب بالياء ويمكن ان يستدل بتذكير باب واعلم انه وقع النزاع بين
النحريرين بعد الاتفاق على انه لا يستلزم الالتفات التجريد ولا التجريد الالتفات
في انه هل يمكن اجتماع التجريد والالتفات في تطاول ليلك لا بمعنى انه يمكن ان يقصد
بكلام واحد كلاهما ولو على سبيل البدل فانه مما لا نزاع فيه انما النزاع في انه
يتصور ويقصد ذلك مجتمعا فذهب المحقق التفتازاني الى انه لا منافاة بينهما
بل انه احد اقسام التجريد اعني مخاطبة الانسان نفسه التفات ايضا والمحقق الشريف ذهب
الى عدم ذلك قال في شرح الكشاف لان مبنى التجريد على مغايرة المنتزع والمنتزع منه
ليترتب عليه ما قصد به من المبالغة في الوصف ومدار الالتفات على اتحاد المعنى ليحصل
ما اريد به من ارادة المعنى في صورة اخرى غير ما يستحقه بحسب ظاهره وتفصيله على ما ذكره السيد الشريف
في حاشية على المطول ان الحق من الالتفات المشهور عند الجمهور ارادة معنى واحد

المراد ملا لاري

السيد صبغة الله

في صور متفاوتة استجلابا لنشاط السامع واستدعاء للاصغاء اليه والحق
ان التجريد المبالغة في كون الشئ موصوفا بصفة وبلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شئ
اخر موصوفا بتلك الصفة ومبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى ومبنى التجريد على
اعتبار التغاير وادعائه فكيف يتصور اجتماعهما ربما يمكن حمل الكلام على كل منهما بدلا
عن الاخر واما انهما مقصودان معا فكلا مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب
والغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد به المبالغة في اتصافه بها لم يكن ذلك تجريدا
اصلا وان كان هناك وصف يحتمل المقام فيه فان انتزع من نفسه شخصا اخر موصوفا به
فهو تجريد وليس من الالتفات في شئ وان لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان في التعبير
عنه كان التفاتا عند الجمهور او على مذهب السكاكي فان قيل كلام المفتاح حيث قال في بيان
الالتفات فاقام هنا مقام المصاب يدل على انه تجريد ايضا فيجتمعان قلنا معنى كلامه انه اقام
نفسه مقام المصاب لانه جرد منها مصابا اخر ليكون تجريدا كما ذكره اطلاق لفظ المخاطب
على المتكلم وبيان النكتة الخاصة بالالتفات في هذا الموضع فان شئت زيادة توضيح
فاعلم ان قولك تطاول ليلك ان حمل على الالتفات كان فيه ايهام الخطاب وملاحظة
ان المراد به نفس المتكلم ولم يكن هناك مبالغة في اتصافه بالمحزونية بطريق الانتزاع
محزون اخر منه وان حمل على التجريد كان فيه دعوى الخطاب واظهار ان المراد مغاير للمتكلم
منتزع منه وكان فيه مبالغة في اتصافه بالمحزونية بطريق الانتزاع انتهى وخلاصة
ما ذكره ان التجريد والالتفات متباينان صدقا وتحققا لتباين مداريهما وتحقق
منهما فلا يتصور اجتماعهما معا اصلا فلا يرد عليه اعتراض السيد بانه ليس معنى التجريد
على التغاير فقط بل معناه اعتبار التغاير في المعنى الواحد حتى لو لم يعتبر وحدته لم يحصل
المبالغة المقصودة منه وكذا ليس مدار الالتفات على وحدة المعنى فقط بل مداره على
اعتبار وحدة معنى امرين متغايرين بحسب الظاهر ففي كل منهما يعتبر التغاير والاتحاد ايضا
فلا يتم ما ذكره في اثبات تغايرهما فان مدار التجريد على تغاير المعنى الواحد بحسب الذات
ادعاء بخلاف الالتفات فانه ليس كذلك بل معتبر وحدة المعنى بالذات قالوا

مرسدد

في تعريف

في تعريف التجريد بهو ان ينتزع من امر ذي صفة امر اخر مثله فيها لكمال فيها كانه
بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف اخر بتلك
الصفة في كل منهما وان كان معتبر التغاير والاتحاد لكن النظر في الالتفات
الى اتحاد المعنى بالذات وفي التجريد الى تغايره بالذات ولو ادعاء ولا يخفى
ان كلا من احد النظرين ينافي الاخر لكن يرد عليه ان ارادة المعنى الواحد في الواقع
في صورة لا ينافي دعوى التعدد قال المحقق المولى الحفيد الاتحاد بحسب نفس الامر كاف
في الالتفات ولا ينافي ادعاء المغايرة وبالجملة التخاطب الحقيقي يقتضي التغاير
بين المخاطبين ولذلك قد يقصد ويستفاد من تلك المخاطبة المبالغة التجريدية
الانتزاعية الا ان ادعاء هذا الانتزاع لا يلزم في الالتفات لكن لا ينافيه
وايا ضمير منفصل منصوب وما يلحقه حروف اقول نسب القول في الكشاف
الى الاخفش قال ايضا وعليه المحققون والمفهوم من كلام الرضي ان ما ذكره هو
مذهب سيبويه وتابعيه الاخفش مع الخليل وقوله حروف صرح به لان
قوله زيدت لبيان الخ وقوله لا محل لها من الاعراب يدلان على انها حروف
اشارة الى ان ما وقع منهم من تعبيره بالضمير ليس محمولا على ظاهره مثلا قال في الكشاف
في سورة الانعام عند قوله تعالى قل ارايتكم ان اتاكم الضمير الثاني لا محل له من الاعراب
لانك تقول ارايتك زيدا ما شانه فلو جعلت للكاف محلا لكنت كانك تقول
ارايت نفسك زيدا ما شانه وهو خلف من القول زيدت لبيان التكلم
قال الرضي لما كان ايا مشتركا فان مدار الحرفية والاسمية على المعنى فاذا دلت
هذه على احوال المرفوع اريد الخطاب والغيبة والتكلم كانت اسمية وكالكاف في
ضربك قلنا معنى الكاف اللاحقة بايا مثل تجرد مخاطبية المخاطب بايا بدون الاستقلال
في المعنى وكذا الكاف ارايتك بخلاف الاسمية فان معناها مستقل المفهومية وهو
بالفارسية ترا ومعنى ايا ما يقع عليه الفعل كذا حقق هذا المقام وتدريجي فيه كلام
كان معنى انت والكاف في ارايتك اقول هو معنى اضربك ذكر الرضي

المولى عصام الدين

شيخ الاسلام

انه يلحق الكاف الحرفية بارأيت الذي بمعنى اخبرني لانه صار كاسم الفعل المنقول عن نحو
الى الفعل فاستغنى بتصريف الكاف تثنية وجمعا وتأنيثا عن تصريف تاء الخطاب
فبقي التاء في الاحوال مفردة مفتوحة سواء كان المخاطب مذكرا او مؤنثا مثنى او
مجموعا ثم اقول كلام صاحب الكشاف اعلم ان كلام صاحب الكشاف في بعض المواضع
يشعر بان ارأيتك بمعنى اخبرني لا منقول من رؤية القلب وفي البعض بانه من رؤية البصر
وذلك انه قال في موضع منه وانما وضع الاستفهام عن العلم موضع الاستخبار
لانه لا يخبر عن الشيء الا العالم به فوضع السبب موضع المسبب وقال في موضع اخر انه
لما كانت مشاهدة الاشياء ورؤيتها طريقا الى الاحاطة بها علما والى صحة الخبر عنها استعملوا
ارأيت في معنى اخبرني هذا وقال ابن الحاجب الدليل على هذا المذهب انها الفاظ
اتصلت بما لفظه واحد ويتبين بها ما يرجع اليه فوجب ان يكون حروفا كاللواحق
بانه في انت انتما انتم فانها حروف مبنية لاحوال المرجوع اليه فجعلها معقب عليها
ومشى الرضي على ذلك وان لم يكن كونها حروفا متفقا عليه حتى قال بعضهم ان
الضمير المرفوع في انت هو انا والمتصرفة وكانت مرفوعة متصلة فلما ارادوا
انفصالها دعموها بان ثم تغلظ لفظا لم يجعلها صاحب الكشاف معقب عليها في انتقال
الا ان الكاف فعل ابن الحاجب بل قال كما لا محل للكاف في ارأيتك والمص لما رأى
انه لا منع جمع بينهما بل كل منهما يصلح لان يكون معقب عليه فان كون الشيء معقبا عليه
لا يستلزم كونه مجمعا عليه بحيث لا اختلاف فيه اصلا جمع بينهما فقال كالتاء في انت
على ما ذهب ابن الحاجب ومن تبعه والكاف في ارأيتك على ما ذهب اليه صاحب الكشاف
وغيره فانفصل فيما قاله ثم اعلم ان القول بالحرفية وعدم كونها محلا من الاعراب
وان كان حكمين متغايرين بحسب المفهوم لكن ليس يترتب على تغايرهما فائدة يعتد بها
فان كان واحد منهما يستلزم الاخر ولا قائل بالفصل فقول من قال يحتمل ان يكون مراد
المص قياسها عليهما في كونهما حرفا او في انتفاء الاعراب عنهما مؤيدا للاول بما قاله
ابن الحاجب كما سبق والثاني ما صرح به في الكشاف كما سبق هو ايضا فكلام خال عن التحصيل

صدر الدين

فانه

فانه لا فائدة في ذلك الخلاف ثم قال ذلك القائل لا يبعد ان يكون معنى المص هو القياس
في كلا الحكمين فيكون كلامه جامعا للقياسين الشيخين ويؤيده انه زاد التاء على الكاف
قول قد عرفت ان مراد المص الجمع بين قياسي الشيخين لكن لا وجه لقوله في كلا الحكمين
ولا وجه ايضا للتفريع في قوله فيكون فانه يوهم ان يكون مراده تقييد الشيخين القياس
في الحكمين وهو ليس بصحيح كما عرفت   وقال الخليل مضاف اليها يعني ان ايا ضمير مضاف
الى تلك اللواحق فليست بحروف عنده واستضعف بان الضمير لا يضاف وقال
الزجاج والسيرافي ومتابعيه ان ايا اسم ظاهر مضاف الى المضمر كان اياك بمعنى نفسك
الواقعة بعده في الكاف ونحوه اضافة العام الى الخاص فانه مبهم يتعين بالمضاف اليه
استدلوا على ذلك باضافته الى المظهر في قوله واياه الشواب وفيه انه يلزم ان يكون الضمير
المنفصل مبهما كالموصولات   فاياه واياه الشواب بالغ في التحذير فادخل ايا على
الشواب لانه يوهم ان كلا منهما محذر من الاخر اي عليه ان يتقي نفسه عن التعرض للشواب
ويتقي عن التعرض له وعليهن مثل ذلك   وهو شاذ لا يعتمد عليه قيل وفي الكشاف
فشيء شاذ لا يعمل عليه يتوجه على ظ انه وان كان شاذا لكن لا ينكر شهادته لاضافة اياه
الى ما بعده واما عبارة المص فلا يتوجه عليها ذلك اذ لا يعتبر شهادة ما لا يعتمد عليه اقول
مراده به ان المحقق التفتازاني اعترض على ما في الكشاف بانه وان كان شاذا لكن ذلك يدل على اضافة
الى المظهر لكن فيه دلالة على ان بين ايا واللواحق اضافة وهذا يتوجه على كلام المص لانه لما
قال لا يعتمد عليه فهم منه عدم توجه قوله لكن فيه دلالة آه فانه يفهم منه بانه رد شهادته لكن الحق
شذوذ بل لانه شاذ لم يعد رغم بعد به حيث قال لا يعتمد عليه والى هذا اشار صاحب الكشاف
بقوله فشيء شاذ ولكنا نراه اي ما قلنا قال المحقق في قوله شاذ في زيادة تحقيره وتضعيفه كأنه
يشير به الى جواب هذا الاعتراض وتفصيله على ما ذكره السيد انما قال فشيء شاذ وعمل
في زيادة التحقير له والاستضعاف مبالغة في انه لا يعول عليه اصلا فلا يستدل به على ان
مظهر مضاف الى المضمرات كما ذهب اليه الزجاج ولا على انه مضمر مضاف الى ما بعده كما ذهب اليه
الخليل والحاصل ان قولهم لا يعتمد عليه بمنزلة قول صاحب الكشاف فشيء شاذ لكن دلالته

ملا لاري

فالقول بعدم ورود ما عليه وورودها على ذلك فمما لا يعتمد عليه صح

صدر الدين

قول المص اظهر وقول صاحب الكشاف ادق فمن مال بالدقة من اهل مال قال ان قول لا يعول عليه
بمنزلة قول المص لا يعتمد عليه وقد عرفت ما هو بمنزلة ذلك القول الفضل المتقدم
وقيل هي الا في رقال الرضي وليس هذا القول ببعيد عن الصواب كما قد منافى انت
والذى قدمه هو هذا قال بعضهم ان الضمير في نحو هو انت المتصرفة وكانت من فوعة متصلة
فلما ارادوا انفصالها دعموها لتستقل لفظا كما هو مذهب بعض الكوفيين وابن كيسان
في اياك واخواته وهولاء الكاف المتصرفة كانت متصلة فارادوا استقلالها لفظا تعميم
منفصلة فجعلوا ايا عمادا لها فالضمائر هي ما يلي ايا وهو عمادها وما ارى هذا القول بعيدا
عن الصواب في الموضعين وقيل الضمير هو المجموع زيف هذا القول بانه ليس في الاسماء
المضمرة ولا المظهرة ما يختلف اخره كافا وها وياء وفي الحواشي القطبية ان اياك
وانت واخواتها مشتملة على لفظين احدهما باق في سائر الاستعمالات وهو ايا وان والاخر
متغير متبدل وهو اللواحق بهما والباقي المحفوظ عن التغير فهي مركبات وايضا ان تلك اللواحق
مبينة لاحوال المرجوع اليه فيكون جزء اللفظ والا على جزء المعنى فيكون مركبا فلا يصح القول
بان الضمير هو المجموع بقلبها اي بقلب الهمزة المكسورة وهو الظاهر بسوقه وسوق
الكشاف وقول الفاضل الليثي ان الهمزة مفتوحة او مكسورة على ما ذكره الرضي ليس في
ههنا فانه لا بد في القراءة من الرواية وما ذكره الرضي ليس صريحا في النظم نعم يصح على
ما ذهب اليه صاحب الكشاف كما سبق فتذكر قال ابو حيان واما لغاته فبكسر الهمزة وتشديد
الياء وبها قرا الجمهور وبفتح الهمزة وتشديد الياء وبها قرا الفضل الرقاشي وبكسر
الهمزة وتخفيف الياء وبها قرا عمرو بن فايد عن ابي وبابدال الهمزة المكسورة هاء
وبابدال الهمزة المفتوحة ها وبذلك قرا ابو السوار الغنوي ولو استدل بمثل هذا صح
فتامل اقصى غاية الخضوع قال السيد مدكس لما كان للخضوع حدود ذو غايات
ولفظ الغاية شاملة لها لكونها اسم جنس مضاف فالمراد باضافة اقصى اليها كانه قيل غاية
مراده مدكس رفع شبهة على هذه العبارة ناشية مما ذكروا ان افعل التفضيل
في حال الاضافة اذا اريد تفضيله في المعنى الذي وضع له المشتق منه على كل واحد

مما بقي

البرني ضرب من التمر صحاح

قاسم الشيء
صدر الدين

صدر الدين

مما بقي بعده من اجزاء المضاف اليه فان اضيف الى المعرفة لم يجز ان يكون مفردة نحو
افضل الرجل وافضل زيد اذ لا يمكن كونه بعض المضاف اليه بل ان ذلك كان الواحد
من اسماء الاجناس التي يقع لفظا مفردها على القليل والكثير نحو البرني اطيب التمر جاز
والرجل ليس بهذا المعنى على ما بين في النحو واقصى افعل التفضيل بمعنى البعد مضاف
الى مفرد معرفة اريد به المعنى المذكور وانه المعرف كالتمر وتقرير الدفع ان اسم الجنس
المضاف في حكم الجنس في صحة كون ما قبله جزءا من معناه لكن بقي وجه الفرق بينه وبين
المعرف باللام الاستغراقية فتامل كذا قيل وقيل في الفرق ان المعرف بلام الاستغراق
ليس بذي اجزاء بل هو ذو جزئيات لانه كلي لا كل بخلاف اسم الجنس المضاف فانه
يجوز ان يكون المراد به الكل والمجموع بمعونة القراين اقول قد حقق السيد مدكس
في حاشية مطول بان الاضافة الى المعرفة اشارة الى حضور المضاف في ذهن السامع
كما ان اللام اشارة الى حضور ما عرف باللام فكما يقصد بالمعرف باللام تارة فرد
مخصوص وتارة الجنس اما من حيث هو هو واما من حيث وجوده في ضمن جميع افراده
او بعضها كذلك يقصد بالمضاف الى المعرفة تارة فرد مخصوص او افراد مخصوصة
كقولك غلام زيد او غلمانه اشارة الى واحد معين او جماعة معينة ويقصد به تارة
الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع افراده او في ضمن
بعضها فالاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني
جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام اذا سمعت هذا فالتوفيقة
بما ذكره تحكم ظ قيل كما يرد على تلك العبارة الشبهة المذكورة يرد عليها شبهة اخرى
وهي ان غاية الشيء بمعنى نهايته والاقصى ايضا بمعنى نهايته فاقصى الغاية يكون بمعنى نهاية
النهاية وهذا معنى غير صحيح اذ النهاية لا يستلزم المتداخل لكون لها نهاية ولا يندفع
هذه الشبهة بما قاله السيد مدكس اذ كما لا معنى لنهاية النهاية لا معنى لنهاية النهايات بل انما
يندفع ذلك بان يقال معنى الاقصى الابعد لا النهاية فاقصى غايات الخضوع ابعد
نهاياته اقول بعد ما حقق واعترف هو نفسه ان اقصى افعل التفضيل كيف يمكن التوهم

كارروتي وسيد صدر الله

بانه بمعنى النهاية وهذا ظ فلا شبهة من تلك الجهة فلذا لم يتعرض احد بتلك الشبهة والغرض على السيد بان النهاية مرتبة لا مرتبة بعدها فلا معنى لاثبات النهايات للخضوع نعم له مراتب ودرجات والجواب ان المراد بالغايات والحدود والمراتب والدرجات والامر في ذلك سهل واما الجواب بان كون النهاية عبارة عن المرتبة المذكورة لا ينافي ان يكون لشئ واحد نهايات كالخط الواحد المتناهي وكالمضلعات من المثلث والمربع وغير ذلك فان لكل منها غايات من الجهات جميعا اصلا فانه لا يفيد شيئا في دفع قوله فلا معنى لاثبات النهايات للخضوع   والتذلل اما في الذل بالضم خلاف العز او من الذل بالكسر وهو ضد الصعوبة اى اللين يقال تذلل له اى خضع   ومنه طريق معبد اي مذلل اما من الذل او الذل بالكسر الوطئ وسهولة سلوكه   وثوب ذو عبدة اذا كان في غاية الصفاقة الصفاقة ضد السخافة وقيل لهم ثوب ذو عبدة لما فيه من اللين او الذل بكثرة اللبس ولذلك لا يستعمل الا في الخضوع لله تعالى نقل عنه في الحاشية اى لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله تعالى لانه المستحق لاقصى غاية الخضوع من يكون موليا لاعظم النعم من الوجود والحيوة وتوابعها ولذلك يحرم السجود لغير الله تعالى لان وضع اشرف الاعضاء على اهون الاشياء وهو التراب غاية الخضوع انتهى قيل لما كان الاستدلال بكون معنى العبادة ما ذكر على انحصار استعمالها في الخضوع لله موقوفا على امرين ان يكون مطلق خضوع الله تعالى اقصى غاية الخضوع وان يكون اقصى غاية الخضوع منحصرا في خضوعه تعالى اشار الى بيانهما بتلك الحاشية وتوضيحه ان اقصى غاية الخضوع للمولى لاعظم النعم والمولى لذلك هو الله تعالى لا غير فاقصى غاية الخضوع هو الخضوع لله تعالى لا غير فانحصر معناه فيه فلا يستعمل الا فيه اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله اقصى غاية الخضوع لمولى اعظم النعم مسلم لكن لا يدل على الانحصار وان اراد الحصر فممنوع ولهذا قال سيد العلماء قول صاحب الكشاف لانه مولى اعظم النعم فكان حقيقا باقصى غاية الخضوع بيان لوجه استعمال العبادة في الخضوع لله تعالى لا لحصر استعمالها فيه كانه جعل مقتضى الاستعمال ظاهر الانتفائه في غيره فلم يتعرض للحصر لا يقتضيه ولانه الاستعمال فبطل ما يقال من ان الصواب ان يقول فكان هو المحقق انتهى نعم توجه

وجه الانحصار بانه ما لم يقع في موقعه بغيره معتبر فيكون بمنزلة العدم فما نسلم انه لا استعمال العبادة الا في الخضوع لله تعالى الكان وجه في الجملة واما ثانيا فلانه على ما ذكره من التقرير وقع الامر الاول بلا بيان واما ثالثا فلان الحق ان انحصار استعمالها في الخضوع لله تعالى لا يتوقف على ان يكون مطلق خضوع الله تعالى اقصى غاية الخضوع ولو اريد بكون مطلق خضوع الله تعالى خضوعه لا شرطا شئ على ان يكون تلك المقدمة مهملة لا كلية لقيل في الامر الثاني وانه لا يكون غاية الخضوع في غيره تعالى حتى يحصل من مجموع الامرين الانحصار اقول الحق عندي انه لما ورد على قوله ولذلك لا يستعمل الا في الخضوع لله تعالى النقض بمثل قوله تعالى لا اعبد ما تعبدون افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا وامثالها اشار الى دفعه ببيان المراد من ذلك القول بقوله اى لا يجوز الى اخر الحاشية فانه لو كان مراده انه لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله تعالى لا يرد النقض بتلك الايات كما لا يخفى لكن توجه عليه الاعتراض بوجه اخر وهو انه كيف يراد بقوله لا يستعمل الا في الخضوع لله تعالى لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله تعالى فلو قيل ان قوله لا يستعمل بمعنى لا يفعل لوجب ان يقول ح الا لله تعالى دون الا في الخضوع لله تعالى اجيب بمنع الوجوب ذلك القول مستندا بان مراده انه لا يجوز فعل اقصى غاية الخضوع الا في خضوعه تعالى فيلزم ان لا يفعل ولا يوقع الا له تعالى وقيل ليس في الحمل من ذلك التغيير بان معنى لفظ لا يستعمل الا في الخضوع لله تعالى بل مقصوده بيان المراد على نحو لا يرد عليه ذلك النقض ويظهر وجه حصر الاستعمال فيه كما اشرنا اليه اى بقولنا لما كان الاستدلال الخ لا ان لفظ لا يستعمل مستعمل في معنى لا يجوز ان يفعل العبادة وان ذلك معنى حاق اللفظ وهذا اقول كيف يقول عاقل بان المراد من عبارة كذا والحال ان تلك العبارة لا يمكن ان تدل عليه بحسب العربية اصلا قال بعض الافاضل في دفع النقض ان المراد ان لفظ العبادة عند عدم التقييد بالمفعول لا يستعمل الا في الخضوع لله تعالى فيكون المعنى ح ان عدم استعمال العبادة غير مقيد بالمفعول في غيره تعالى كما هو عرف الشرع انما هو لاجل كونها عبارة عن اقصى غاية الخضوع وح لا يتوجه النقض

تحريم السجود لغير الله تعالى

صدر الدين راه

المجيب ملا لاري

صدر الدين راه

منه ١٢

عفي ١٢

بتلك الآيات وسقوط فلا وجه لما قيل ان عدم استعمالها في الغير محلل بكونها عبارة
عن اقصى غاية الخضوع ومقتضى ذلك عدم الاستعمال في الغير مطلقا سواء كانت مطلقة
او مقيدة وقيل في دفع النقض مراده بانه لا يجوز استعمالها في الغير للمؤمنين
والا يجب عليهم في القرآن ولا يخفى عدم تحمل تلك العبارة على هذا المعنى وهي المحذورة
بمعنى لولاها لا امتنع الفعل مطلقا وهي الموقوف عليها لا اصل الفعل والى الاشارة بقوله ما لا يتاتى
الفعل دونه فان افراد المعونة الضرورية يصدق عليها هذا المفهوم فلا يحتاج فيه الى
ارتكاب الحذف بان يقال المراد تحصيل ما لا يتاتى الفعل دونه نعم لا بد من ان يقدر
المضاف في قوله كاقتدار الفاعل اي اعطاء القدرة وكذا في قوله وتصوره و
حصول آلته او يراد المبادي اي الاقدار والتصوير والتحصيل منهم من ارتكب التجوز
قبل او انه وقال اي تحصيل ما لا يتاتى الفعل دونه فيكون كاقتدار الفاعل وكذا الثلثة
الباقية تمثيلات له لا للمعونة التي هي تحصيلها فلا حاجة الى التجوز في التمثيلات
والحاصل ان التجوز لازم اما في الاول واما في الثاني ومن نظر الى انه انما ارتكب عند الضرورة
ارتكب في الثاني ومن نظر الى حفظ التحصيل في غير الضرورية ارتكب في الاول عليك بالترجيح
وتصوره اي تصوره على وجه جزئي قالوا الفاعل بالاختيار يتوقف فعله
على التصور الجزئي فان التصور الكلي لما كان نسبته الى جميع جزئياته على السواء لا ينبعث
منه شوق الى جزئي او على وجه كلي منحصر في جزئي على ما فهم من كلام المحقق الدواني قيل كما
لا بد في الافعال الاختيارية من التصور لا بد ايضا من التصديق بفائدته ولم يتعرض
المص لعل وجهه انه لا يتوقف عليه الفعل عند المتكلمين بل يكفي الارادة للترجيح ومنهم
من اجاب بان التصور الجزئي فلما ينفك عن ملاحظة وصف الملائمة او المنافرة فيؤدي
الى ان التصور من حيث انه ملائم او منافر مندرج فيه التصديق بالفائدة وهو ايضا مما
ما لا يتاتى الفعل دونه لكونه من مبادي الافعال الاختيارية على ما تقرر في محله
وحصول آلته ومادة يفعل بها فيها نقل عنه في الحاشية فان الفعل الموقوف عليها لا يتاتى
بدونهما يشير الى ان هذا ليس بضروري في كل فعل بل الفعل الذي يكون في مادة وبآلة

لا يبعد ان يقال ... فيه اشارة الى رد ما قرر النظام ... منه

فلا بد من الاشارة فيه منه

وهاهنا

وهاهنا وان امكن ان قال شيخ المص بتلك الحاشية ان تمثيل ما لا يتم الفعل بدونه بحصول
المادة والآلة باعتبار ان مطلق الفعل اي ماهيته المأخوذة لا بشرط لا ينافي بدونهما
في ضمن الفعل المأخوذ بشرط الموقوف عليهما لما تقرر في محله ان اتصاف الفرد بأمر عيني
اتصاف الطبيعة لا بشرط بذلك الامر فعدم تاتي الفعل المأخوذ بشرط الموقوف عليه
عدم تاتي المطلق المأخوذ لا بشرط فاقول ليس في تلك الحاشية اشارة الى ما في ان
كان ما ذكره حقا على ما حققه الدواني في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد وعند
استجماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ان اريد استجماع تلك الامور يوصف بالاستطاعة
وان كان هناك امور اخر يتوقف الفعل عليها كما قيل الفعل يتوقف الى التصور الجزئي و
شوق ثم ارادة ثم حركة العضلات فان تلك الامور ليس لها دخل في الوصف بالاستطاعة
فلا يتوجه ما قيل ان ما لا يتاتى الفعل دونه لا ينحصر في الامور الاربعة المذكورة لان
الشوق والارادة وحركة العضلات ودفع المانع مما لا يتاتى الفعل دونه فلا حاجة
الى قوله وكانه للاشارة الى هذا او رد الكاف التمثيل على ان هذا القائل فسر الاستطاعة
بالتي يعبر عنها المتكلمون بسلامة الآلات والاسباب فلا شبهة في عدم اعتبار تلك الامور فيها
والعجب انه بعد ما فسر الاستطاعة بما ذكره كيف يقول ان ما لا يتاتى الفعل دونه لا ينحصر
في الامور الاربعة المذكورة الى آخر ما قال فان قلت يجوز ان يحصل اقتدار الفاعل وتصوره
وحصول آلته ومادة يفعل بها فيها ويحصل مانع من الفعل وح يستحيل منه الفعل فكيف
يوصف بالاستطاعة قلت يمكن ادراج عدم المانع في اقتدار الفاعل او يقال
الاستطاعة لا ينافي وجود المانع فان معناها امكان حصول الفعل عند عدم المانع
ويصح ان يكلف بالفعل قيل يصح عند اهل السنة التكليف بالمح فلا يشترط في صحة
التكليف الاستطاعة اقول افضل المحققين عضد الملة والدين شرط ما الامكان
فلا يجوز طلب المح والتكليف به عند المحققين ونسب خلافه الى الاشعري ولم يثبت
تصريحه به قال بعض الفضلاء في دفع ما قيل ان محل تقديم الظرف المعنى قوله وعند
استجماعها على ما يصح على التخصيص فينبغي ان يراد بالفعل مقابل الامكان فيكون جهة

الفاضل نصير الطوسي

الفاضل مسعود الرومي ١٢

فيه اشارة الى ان ما وقع في عبارته من التشبيه بدل التمثيل ليس على ما ينبغي منه

كازروني

ملا خسرو

العصية فالمعنى يقع التكليف بالفعل عند الاشاعرة وان قالوا بامكان تكليف العاجز
لا يقولون بوقوعه بالفعل ومنهم من قال يمكن ان يوخذ هذا المعنى من لفظ الصحة فانه يجي
بمعنى الامكان الوقوعي فح يراد بالفعل فعل المكلف هذا واما قول ذلك القائل بان المراد يصح
اي شرعا ان يكلف الرجل بالفعل اي بايقاعه واحداثه وبتقييد الصحة بقولنا شرعا اندفع
ما قيل ان تكليف العاجز جائز عند الاشاعرة لان ذلك وان جاز عندهم عقلا لكنه غير
واقع شرعا فان اراد بالصحة الوقوع كما يفهم من قوله غير واقع شرعا فهو راجع الى القول
الاول له وان اراد الامكان الذاتي فيكون قوله غير واقع بمعنى غير جائز شرعا فالظاهر ان الاشاعرة
يقولون بالجواز الشرعي مع عدم الوقوع شرعا كالراحلة في السفر للقادر على المشي
اقول فائدة قوله للقادر على المشي دفع توهم المنافاة بين جعل المص الراحلة في السفر من قبيل
القدرة الميسرة وبين جعل الاصوليين اياها من قبيل القدرة الممكنة فانهم لما لم ياخذوا هذا
القيد جعلوها من الممكنة وبعد الاخذ بهذا القيد لا شك انها من الميسرة وهذا ظاهر وان خفي على من قال
فان قلت جعل الاصوليون الراحلة في سفر الحج من قبيل القدرة الممكنة والمص جعلها من قبيل القدرة
الميسرة قلت السفر المذكور من غير حرج غالبا لا يتاتى بدون الراحلة فهو ماخوذ بذلك
القيد لا يمكن بدون الراحلة وانما في نفسه فالراحلة شرط ميسر لا امكان واليه ما ذكرنا اشار
صاحب التوضيح حيث قال بعد ما قيد تفسير الممكنة بادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما امر به
بقوله من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة انتهى
والمص كما ترى لما قيد بما ذكره لم يحتج الى ذلك القيد في الممكنة بعين الاشارة الى عدم امكان
السفر بدون الراحلة ظاهرا فلا يحتاج الى ذلك القيد انما الاحتياج الى القيد اذا جعلت
من قبيل القدرة الميسرة فتامل وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف اراد به الصحة الشرعية
يعني لا يتوقف عليه الصحة وان وقع التكليف عليه فان وقوع التكليف الشرعي بهذا القسم
من القدرة لا يستلزم التوقف عليه فانه لو لم يكن وجوب الواجبات المالية مثلا بهذه القدرة
بل بالقدرة الممكنة لم يكن التكليف بالحج فيصح شرعا قال المحقق التفتازاني في التلويح القدرة
الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى

في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها
اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان اداء ممكن بدونه الا انه يصير به
ايسر حيث لا ينتقص به اصل المال وانما يفوت بعض النماء وهو كما ترى صريح فيما قلنا و
بما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل لا صحة لما قيل اراد بها الصحة العقلية والا فالصحة الشرعية لبعض
التكاليف يتوقف عليها كاكثر الواجبات المالية في المحل كلها سواء كانت عبادة
او غيرها فالتعميم يستفاد من حذف المفعول فان حذفه قد يكون لافادة العموم بناء على
ان الحمل على بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح لعدم ظهور قرينة الترجيح او في اداء
العبادة فالحذف لمجرد الاختصار فان قرينة اقتران الاستعانة بالعبادة مع ظهور
احتياجها الى الاعانة مطلقا تدل عليه ورجح صاحب الكشاف هذا الاحتمال حيث
قال والاحسن ان يراد الاستعانة به وبتوفيقه على اداء العبادة ويكون قوله اهدنا
بيانا للمطلوب من المعونة كانه قيل كيف اعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وانما كان احسن
لتلاؤم الكلام واخذ بعضه بحجزة بعض انتهى اي تناسب جمل وانتظام بعضها
مع بعض على هذا التقدير حيث دل بانك نستعين على طلب الاعانة على العبادة وصار
اهدنا بيانا للاعانة المطلوبة واذا جعلت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا بيانا للمعونة
المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك المثابة كذا
ذكره قدس سره وقد رجح ايضا بانه هو اللائق بشان التنزيل والموافق لحال الحامد
فان الاستعانة مسبوقة بملاحظة فعل من افعاله يستعينه تعالى في ايقاعه ومن البين
انه بعد استغراقه في ملاحظة شؤونه تعالى واشتغاله بها وارادة بوجه تلك الملاحظة
من الشان والحمد لا يكاد يخطر بباله من افعاله واحواله الا الاقبال الكلي عليه والتوجه التام
اليه لقد فعل ذلك بتخصيص العبادة به تعالى اولا وباستدعاء الهداية الى ما يوصل اليه
اخرا فكيف يتصور ان يشتغل فيما بينهما بحال بعينه من امور دنياه او بما يعمها وغيرها
وانت خبير بما فيه ان كنت ذا خبرة للقاري وجه معه للقاري فقط حتى تكون
الجمع المخاطبة فانه ينافي مقام العبادة التي هي نهاية الخضوع والتذلل من طلب الاستعانة

ايضا قال السيد للمانع يجعل الضمير المستكن في النفعلين للقاري ويكون التعبير عنه بالنون للتعظيم ويجعل تعظيم العابد اشارة الى عظمة العبادة وتعظيم المعبود ويجعل تعظيم المستعين ذريعة الى تعظيم المستعان بناء ذلك في العبادة ان تعظيم الذات الموصوف بصفة يشعر بتعظيمها كما ان تحقيره يشعر بحقارتها مثلا تعظيم العالم يشعر بعظمة العلم وتحقير الجاهل بحقارة الجهل فتعظيم العابد يشعر بعظمة العبادة ثم العبادة تذلل والتذلل لا يعد عظيما عرفا الا اذا كان عند عظيم جليل لا يعد التذلل عند من عارا واهانة فعظمة العبادة تشعر بتعظيم المعبود واما بيانه في الاستعانة فلان الفيض يحصل من الفياض بحسب المناسبة كما حقق في موضعه فعظم المستعين يشعر بان المستعان ربما كان عظيما فاذا عظم المستعين صار مناسبا له ويستحق لان يفيض عليه ما سأله عنه فاذا يكون في تعظيم العابد ايماء الى ان المعبود بلغ من العظمة والجلالة الى حد يكون التذلل عنده عظيما والمتذلل عظيما وفي تعظيم المستعين ايماء الى ان المستعان بالغ بغاية العظمة بحيث لو لم يكن المستعين عظيما لم يكن مناسبا له اصلا ولم يفض عليه ما سأله عنه قطعا

اقول ... الحفظة قيل المراد القراء الحفاظ ورد بانه لو اريد ذلك لكان الظاهر ان يقول ومن معه من القراء اذ لا دخل لكونهم حفاظا فيما نحن فيه وايضا قلما يوجد مع القاري القراء الحفاظ فان ذلك مخصص بما اذا صلى مع الجماعة ويكون فيهم القراء الحفاظ مع دخل في قوله حاضري الجماعة واما اذا صلى منفردا او مع جماعة ليس فيهم قراء حفاظ فلا والمتبادر من العبارة حيث لم يقل للقاري وللحفظة بل قال ومن معه من الحفظة انهم لا يكونون منفكين عنه بحال اقول فيه ان قوله لو اريد ذلك لكان الظاهر ان يقول ومن معه من القراء مع قوله اذ لا دخل لكونهم حفاظا فيما نحن فيه انما يفيد ذلك ان لو كان المراد من الحفظ حفظ جملة القرآن وليس كذلك بل المراد حفظ الفاتحة فقط وهو ظاهر وبما قلنا يندفع ما قاله وايضا قلما يوجد الخ وايضا نقول المتبادر من العبارة حيث زاد قوله ومن معه ولم يكتف بقوله وللحفظة الاشارة الى ان الحفظ يكون منفكين عنه والضمير انما هو للقاري ومن معه لا للحفظة مطلقا سواء كانوا معه او لا على ان المعية ظاهر انما هو في ضمن يكون في القراءة الخ فيحمل هذا على القراء الذين معه ولعل هذا هو الذي جبر ذلك القائل على هذا التفسير فكما

ان المراد الحفظة من الملائكة فانه اللايق بحال كل قاري انه يلاحظ ان معه حفظة معه عليه ويجعله شركاء في القراءة والعبادة والاستعانة لذلك القاري اوله وسائر الموجودين قيل الاقرب ان يجعل المتكلم لجميع العقلاء الموحدين والمشركين لان المشرك ايضا يعبد الله ويستعينه الا انه لم يعرفه حق المعرفة ومع يكون اقرب انضاما لقوله اهدنا الصراط لانه لما وجد شركاءه في العبادة والاستعانة على قسمين طلب الانخراط في سلك بعضهم والنجاة مما ابتلي به البعض الاخر ورد ذلك بان المفهوم من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب الهداية له ولشركائه في العبادة والاستعانة ولذا صح جعله بيانا للمعونة المطلوبة فكيف يفهم منه طلب النجاة مما ابتلي به بعض شركائه اقول ليس مراده طلب انخراط القاري في سلك البعض والنجاة مما ابتلي به البعض الاخر بل مراده انه لما راى ان شركائه على قسمين ضال ومهتدي طلب الهداية له ولسائر شركائه حتى يتفقوا على الحق اجمعين فيفهم منه طلب النجاة مما ابتلي به بعض شركائه قال بعض معاصرينا ان تقديم اياك يدل على حصر العبادة فيه تعالى قطعا لشركة الاصنام كما هو حق فكيف يمكن القول باندراج المشركين في هذه العبارة والجواب بانه لا يجب ان يكون التقديم للحصر بل يجوز ان يكون لفوائد اخرى كما يصرح به بعضهم مدفوع بان مراده ان التقديم كما يفيد الحصر يفيد فوائد اخرى فلا ينفك التقديم ههنا عن الحصر فلا يصح القول باندراج المشركين في قوله نعبد ونستعين ... ادرج عبارته كانه سائلا يقول انما ذكر بصيغة المتكلم مع الغير فما الفائدة في جمع عباداتهم وطلبهم حتى يقول نعبد ونستعين فاجاب بقوله ادرج فيها الخ فلذا فسره وحاصله رجاء القبول والاجابة فانه رد الكل بعيد فانهم من لا يرد عباداته ولا حاجته كالملائكة والانبياء والاولياء وكذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق بالكرم المحض ولانهم قوم لا يشقى جليسهم ... ولهذا شرعت الجماعة لو جاز القبول ببركتهم شرعت الجماعة فيما شرعت فيه لا في الصلوة خاصة كما قيل او نقول انما شرعت الجماعة لان العبادة الحقيقية ما يكون ناشيا من معرفة مقام العبودية والاعتراف بالعجز

عصام الدين

المراد جماعة

عن زاد

العارف صدر الدين

والتقصير ولا يتكامل ذلك الا اذا استغرق في ملاحظة جلال الله تعالى وعظمته وغاب عما سواه
وحصول هذه المرتبة في كل العبد مما لا يكاد يتحقق حتى في واحد بعد واحد لانه لا يكاد
يدوم بل يكون كبرق خاطف فيجوز ان يتوجه واحد من الجماعة في وقت واخر في وقت
اخر وهكذا الى ان يستوعب مجموع الاحاد جميع اجزاء زمان العبادة فيحصل تلك المرتبة
في المجموع من حيث المجموع فيحصل العبادة الحقيقية بالنظر الى المجموع وهذا وجه اخر غير ما ذكره
المص مستقل لمشروعية الجماعة ومن خلط بينهما فقد غلط وقدم المفعول ان يرجع
انه حقه التاخر وانما قدر كذلك لا لتحقق فيه ان النكتة انما يكون للتنزل الى المقدار والاهتمام
اراد به الاهتمام الغير الناشي من قصد التعظيم والدلالة على الحصر وهو الاهتمام الناشي بحسب
اعتبار المتكلم بشانه لكونه نصب عينيه المهم سيما عند الشروع في امر خطير كحاشي حلاوة
لما قيل ان ما ذكره المص يدل على ان مجرد الاهتمام به نكتة مستقلة غير التعظيم والحصر وليس كذلك
نحو العبارة ان يقال للاهتمام وهو اما لتعظيم او الحصر والدلالة على الحصر لا يقال
ثبوت الاختصاص والقصر ههنا لا يصفو عن شوب شبهة لان المقام ليس مقام قصر الافراد
وانه يتوقف ظاهرا على انه يعتقد المخاطب ان الحامد لكونه مشترك ولا يخفى انه بعيد لان المقام
ولعل هذا معنى قول من قال لا دليل على كونه للحصر لانا نقول ما ذكرتم من كون المخاطب معتقد
الشركة او العكس او متردد انما هو القصر الغير الحقيقي لا في الحقيقي والظاهر ان القصر ههنا حقيقي
قيل ما حاصله غير الاسلوب في المعطوف فذا ولفظ الدلالة يعلم تقدير الحصر لان تقديم ما حقه
التاخير لا يوجب الحصر والاختصاص في نفس الامر غاية الامر ان التخصيص لازم له لزوما اكثريا
الكثرة فهو امارة التخصيص ودال عليه دلالة ظنية فيقصد في مقام الخطابة بخلاف التعظيم
والاهتمام فان التقديم علة لهما بحيث لا ينفك عنهما اصلا اقول لا يخفى عليك ان التعظيم
قد يتخلف عن التقديم فان التقديم في مقام الاهانة لا يفيد التعظيم وكذا الاهتمام فانه يخلى
ما فسر في هذا المقام اما الاهتمام الذاتي فان المنعم الحقيقي الملحوظ بالصفات الكاملة حقيق بان
تميز بمنع المخاطب يهتم به الذات ويتوجه اليه القصد او الاهتمام العرضي بحسب اعتبار المتكلم بكونه
نصب عين الموحد عند الشروع في امر ذي بال وليس شيء منهما ملازما لجميع مقام التقديم وهذا ظاهر

دلالة لفظ الدلالة لما يحصر قصده غير ظاهر وانت تعلم ما تنبهك عليه حال ما قريبة على ما زعمه
وقيل اختار الدلالة ولم يقل الحصر وايضا قد استدل عليه بكلام رئيس المفسرين لا انه مظنة
اشتباه حتى ذهب ابن الحاجب الى انه لا يدل على الحصر ولا دليل عليه مراده ما انه لو قال
في الحصر لكان مفيد الكنه صريح الدلالة رد ابن الحاجب لانكار شيئا انه يفيد الحصر كابن الحاجب وتابعه
اقول اختار الدلالة لان نفس الحصر لا يصلح علة للتقديم كالتعظيم والاهتمام فان التعظيم
يقتضي التقديم وهذا ظاهر وكذا الاهتمام فان المراد به الاهتمام العرضي بحسب اعتبار المتكلم
لكونه نصب عين الموحد واقتضاؤه التقديم ظاهر ايضا واما نفس الحصر فليس يقتضي التقديم
بل المقتضي له انما هو دلالة الحصر يعني قدم ليحصل دلالة الحصر هذا ولفظ الدلالة ههنا
اولى من لفظ القصد كما وقع في الكشاف حيث قال والتقديم لقصد الاختصاص
فانه لا يتم الا بدلالة التقديم للاختصاص فالتصريح به اولى واما القول بان المعتبر
ما يكون مقارنا بالقصد حتى يعد بليغا فلا يفيد ههنا فان الدلالة المعتبرة ما يكون بالقصد
فالقصد مراد وان لم يذكر والمعنى الا بصيغ الدلالة ولذلك قال ابن عباس اقول
مثل هذا الكلام انما يورد في مقام الاستدلال بما بعده على ما قبله على ما هو المتعارف
على طريق البرهان الاني لا بيان اللاحق على السابق كما هو المنطوق صريحا فالمراد
انه افضل المفسرين وهو اهل اللسان وعارف باللغة وخواص التراكيب حكم بان
معناه الحصر فلولا دلالة التقديم الحصر لما صح هذا الحكم فيرد عليه انه حكم رضي الله عنه
هذا يجوز ان يكون مبنيا على دلالة الخطاب على الاوصاف المستلزمة تقي العبادة وغير
المخاطب كما سبق فلا يدل على ان الحصر مستفاد من التقديم ومنهم من قال انه ليس مدعيه الا انكار
حتى يرد الاعتراض المذكور بل يريد توضيح قول ابن عباس واسناده الى قول ما يكون
استناده اليه واظهرها وهو دلالة التقديم على الحصر وهو لا ينافي استفادة الحصر من الخطاب
كما سبق فان قلت تقديم قوله لذلك على ما قال يدل على الحصر ايضا فيما فيه قلنا هو
للاهتمام لكون الدلالة مقصودة وكون العلة متقدمة في الوجود واما قوله فانه
جواب ذلك الايراد بان مثل هذه الدلالة غير ملتفت اليها عند حكم سيما في مقام الحصر

فيما لا يلتفت كيف وقد اشار اليه صاحب الكشاف وتابعه المصنف ثم المحققين من شراح الكشاف

وتقديم ما هو مقدم في الوجود معطوف على التعظيم فهو علة للتقديم كالتعظيم

وهو من قبيل ضربته تاديبا اي قلت الضرب والتاديب مختلفان بحسب المفهوم وبهذا الاعتبار

يصح كونه مفعولا له وههنا ليس كذلك قلت ما هو علة انما هو تقديم ما هو مقدم في الوجود

بالاضافة فيتحقق التغاير بحسب المفهوم ههنا ايضا هذا انما هو بحسب النظر الجليل واما اذا

نظرت بالنظر الدقيق وجدت العلة في الحقيقة كونه مقدما في الوجود او تقدم ما هو مقدم

في الوجود في العبارة كما ان العلة في قولك ضربته تاديبا التاديب في الحقيقة قال الرضي

الحد الصحيح للمفعول له هو المصدر المقدر باللام المعلل به حدث شاركه في الفاعل والزمان

ومعنى تشاركهما في الفاعل ان يقوما بشيء واحد كقيام الضرب والتاديب في ضربته تاديبا

بالمتكلم وتشاركهما في الزمان بان يقع الحدث في بعض زمان المصدر او يكون اول زمان

الحدث اخر زمان المصدر او بالعكس فاذا كان الحدث المعلل تفصيلا وتفسيرا للمصدر المجمل

كما في ضربته تاديبا واعطيته مكافاة فليس ههنا حدثان في الحقيقة حتى يشتركا في زمان

بل هما في الحقيقة حدث واحد لان المعنى ادبته بالضرب وكافيته بالاعطاء فالضرب

هو التاديب والاعطاء هو المكافاة والعلة ههنا في الحقيقة حدث ليس هنا المصدر المنصوب

لان الشيء لا يكون علة نفسه بل هي اثره اي ضربته لتاديبه لكن لو صرحت بها اي العلة لغى التاديب

لم ينتصب عند النحاة لعدم تشاركه في الفاعل والزمان اذ ربما لا يحصل هذا الاثر فكيف

يشارك الضرب في الزمان وانما نصبت هذا المصدر لتسميته العلة الحقيقية وتشاركه الحدث

في الفاعل والزمان انتهى وبعد هذا التحقيق لا يلتفت الى ما ذكر قيل ان التاديب حدث

التاديب الضرب ليس عينه بل هو سبب الاحداث او وسيلته ولما ذكرنا من التدقيق قيل ان علة التقديم

ليست تقديم ما هو مقدم في الوجود بل علته انما هو تقدم ما هو متقدم في الوجود فانما جعل

التقديم مصدرا مبنيا للمفعول اي كونه مقدما ليجعل مصدر قدم اللازم بمعنى التقدم ومن

لم ينتبه لما قلنا قال لكون تقديمنا اياه تقديما لما حقه التقديم فهو غاية ما حقه قصد بالتقديم

هو وهكذا سائر الوجوه المذكورة لا علة حاملة حاملة عليه يتقدم في الوجود فلا يرد عليه ما يقال

انه علة

انه علة التقديم ليست تقديم ما هو مقدم في الوجود الى اخر ما قيل للتنصيص على انه

المستعان به اي للتنصيص على حصر الاستعانة به تعالى اذ لو لم يكرر لاحتمل تقدير المفعول مؤخرا

وعلى تقدير تقديره مقدما احتمل ان يكون على دلالة قرينة عليه ولكن يتبادر انه ليس فيه تنصيص

بالتصريح به للتنصيص ولا يخفى عدم خصوصية الخطاب وانه دل عليه كالسابق واما ما قيل

اذ لو لم يكرر لاحتمل ان يتعلق الحصر المستفاد من تقديم اياك بالمجموع لا بكل واحد فالتكرار

صار حصر كل من العبادة والاستعانة منصوصا عليه فلنا بسط ذكره في حصر

التنصيص على الاستعانة ويعلم منه ما قال في الكشاف فان قلت لم قرنت

الاستعانة بالعبادة قلت ليجمع بين ما يتقرب به العباد الى ربهم وبين ما يطلبونه ويحتاجون

اليه من جهته فان قلت فلم قدمت العبادة على الاستعانة قلت لان تقديم الوسيلة قبل

طلب الحاجة ليستوجبوا الاجابة اليها والمصنف كما ترى لم يتعرض للسؤال والجواب

الاولين بالكلية كان قوله ويعلم منه يغني عنهما وقوله ويعلم حكمها انه يكون منصوبا معطوفا

على قوله ليتوافق فيكون اشارة الى الجواب الذي وقع في الكشاف للسؤال الثاني

وان يكون مرفوعا على ان يكون كلاما مستانفا سيق لافادة ان في هذا التقديم اشعارا بان

تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى للاجابة وموقوف على ان يكون العبادة وسيلة لطلب

معونة وانه يعلم تقديم العبادة على الاستعانة ان تقديم الوسيلة مطلقا على طلب

الحاجة ادعى الى الاجابة فنقول ان في قوله نستعين احتمالا ان دل ان يكون المستعان

فيه عاما للمهمات كلها كما هو الظاهر اذ لا قرينة في الاية على التقييد فيدخل فيه العبادة

دخولا اوليا والثاني ان يكون مخصوصا بما عدا العبادة والثالث ان يكون مخصوصا بالعبادة

وهو المختار عند صاحب الكشاف كما ان الثاني هو المتبادر من كلام الكشف على ما

ذهب اليه وقدس سره حيث قال والذي يلوح من كلامه انه اراد بالمهمات في قوله وغاية

الخضوع والاستعانة في المهمات ما لا يتناول غاية الخضوع اي العبادة فانه يتبادر من العبارة

والمناسب للعرف العام ويرد عليه قدس سره انه لا يعلم التبادر من كلام الكشاف لكن الاستعانة

في الاية مطلقة عن التقييد بما عدا فيلزم الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح كما لا يخفى

واذا تقرر هذا فنقول قول المص ويعلم ان جعل مرفوعا على ان يكون كلاما مستانفا سيق لافادة ان في ذلك التقديم اشعارا بما ذكر يصح بلا كلفة وان جعل منصوبا معطوفا على قوله يتوافق
عليه ان التقديم ليس لذلك العلم فانه لو صح فانما هو بالنسبة الى البعض فلا يصح على الاطلاق ويمكن ان يقال ان الاعانة المطلقة وان كان بعض افرادها وسيلة الى العبادة الا ان كثيرا
من افرادها مما يتوسل بالعبادة اليها وهي ما يتعلق بما يترتب على العبادة ويكون نتيجة لها وبهذا يصح ان تقديمها في الذكر يشير الى ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة
فان اللائق المناسب ان يكون الترتيب الذكري على وفق الترتيب الخارجي فيرشد التقديم الذكري الى الترتيب الخارجي ومن خصوصية العادة يتفطن انه لكونه ادعى الى الحاجة قبل وسيلة
ليس لما يتوقف عليه ذلك الشيء فالاستعانة ليست وسيلة للعبادة على شيء من التقادير لان معنى الاستعانة طلب المعونة والعبادة انما يتوقف على نفس المعونة لا على طلبها فنفي
المعونة وان كانت وسيلة للعبادة ومتقدمة عليها لكن طلبها متاخر عنها ومتوقف عليها لانها مصححة للطلب فالعبادة وسيلة لطلب المعونة ونفس المعونة وسيلة لها اقول وسيلة الشيء
ليست الا ما يتوسل به اليه سواء توقف ذلك الشيء اليه او لا نعم لو صح ماذ...
...وسيلة لها وهو ظ وايضا لو صح ما ذكره
...في المتوقف لبطل قوله والعبادة وسيلة لطلب المعونة وقوله لانها
...مصححة للطلب لا يفيد التوقف

فالحق ما ذكره المص من ان المعنى المحتمل اثنان لا غير فان كان المراد المعنى الثالث فلا شك
في عدم كون العبادة وسيلة الى تلك المعونة وطلبها بل العبادة مقصودة بذاتها والا لكانت
وسيلة اليها فوجه تقديم العبادة كونها مقصودة بذاتها لا ما ذكره في الكشف وان كان المراد
المعنى الاول فلا شك ايضا في عدم كون العبادة مطلقا وسيلة الى تلك المعونة مطلقا
لان العبادة داخلة في المستعان فيه على هذا التقدير وان صح كونها وسيلة بالنسبة الى البعض
ولقد اصاب من قال ان قوله ويعلم مرفوع على انه كلام مستانف سيق لافادة ان
في هذا التقديم اشعارا بان تقديم الوسيلة المطلقة على الطلب ادعى للاجابة المطلوبة قطعا
النظر عن هذا المقام وليس منصوبا عطفا على يتوافق حتى يكون علة اخرى للتقديم لان
الوسيلة التي ذكرت وهي العبادة لا تتيسر بدون الاعانة فكيف يقدم عليها ولانه ينبغي
ان لا يكون وسيلة الى حاجة دنيوية او اخروية وارد عليه بان العبادة وان لم تتيسر بدون
الاعانة الا انها لم تقدم على الاعانة حتى يقال فكيف يقدم عليها بل انما قدمت على
ما هي وسيلة اليه اعني طلب الاعانة وان قوله ولانه ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حاجة اصلا
اقول انما ينبغي ان لا تتخذ وسيلة الى شيء لا ان يكون في نفسه وسيلة الى شيء فالعبادة في نفسها
وسيلة الى طلب المعونة الا ان اللائق بحال العابد ان لا يتخذ عبادته وسيلة الى شيء بان
يفعلها لكونها وسيلة اليه بل لا بد ان يفعلها لكونها نسبة تعالى اليه تعالى على ما سبق تحقيقه
مردود بان الظاهر ان طلب الشيء مقدم على الشيء فطلب الاعانة مقدم عليها فلو قدم
عليه طلبها وهو مقدم عليها يلزم تقدم العبادة على الاعانة وهذا معنى قوله فكيف يقدم عليها
والحق انه كما يصح هاهنا ان يقال تقدم العبادة على طلب المعونة يصح ان يقال انها تقدمت
على الاعانة فانها مذكورة هاهنا وبانه لو جعل منصوبا لكان المعنى ان تقديم العبادة على
الاعانة ليعلم منه ان تقديم الوسيلة التي من جملتها هاهنا العبادة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة
ووجه الفهم كما سبق هو ان الذكر ينبغي ان يكون على وفق الخارج فالتقديم في الذكر يرشد
الى الترتيب الخارجي ومن خصوصية العادة يتفطن انه لكونه ادعى الى الاجابة فيلزم من ان
يجعل العبادة وسيلة للاستعانة في تمامهما فقوله ولانه ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حاجة مراده

صد الكتاب

في نظر العابد فيرجع الى ما ذكره انه ينبغي ان لا تتخذ وسيلة الى شيء وقيل وجه كون ما ذكر
من كونه ادعى الى الاجابة معلوما من التقديم هو ان الذكر لما وجب ان يكون على وفق الوجود
فاذا ذكر شيء مقدما على شيء يعلم منه انه يجب ان يتقدم عليه في الوجود ايضا اذا كان المقدم
وسيلة كما في ما نحن فيه وانت تعلم ان المعلوم منه هو تقدم العبادة في الوجود على طلب الاعانة
واين هذا من كونها ادعى الى الاجابة اسهل اقول قال الامام في تفسير الكبير انما ان يقول الاستعانة
على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وهاهنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك
نستعين فما الحكمة فيه فاجاب بوجوه اولها كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين بك
في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها ثم ذكر
سائر الوجوه الى ان قال والخامس ان قوله اياك نعبد يقتضي حصول مرتبة عظيمة للنفس
بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل على ان ذلك
على ان الحاصل بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة
الله تعالى فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر انتهى
وظاهر ان ما ذكر المص هاهنا هو هذا قيل ان المفهوم من هذا وجه ثالث لتقديم العبادة على
الاستعانة لكنه غير صحيح فان الواهم المذكور انما ثار من تقديم العبادة فيرجع المعنى الى انه
قدمت العبادة لانه اوهم تقديمها فتعقب الاستعانة وهذا الكلام غير منتظم فهذه حقيقة
علة التعقيب العبادة بالاستعانة ويؤيده انه اورده الامام في جواب قوله لقائل ان يقول
الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وهاهنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر
عقيبه اياك نستعين فما الحكمة فيه انتهى اقول الحكمة في ذكره عقيبه يجب ان ينتظم
معه حق الانتظام من اقوال ما ذكره الامام بقوله لقائل ان يقول لا ريب في ان الاستعانة
على العمل التقديم على العمل فلم اخرت اذ ذكرت في عقبه وما ذكره من التاخير مع
تقدم العبادة ما كان فاورده المص وجها لتقديم العبادة واما قوله فان الواهم المذكور انما
فجوابه ان الخاير لو قال المص بمطلق جمع العبادة والاستعانة ثم اراد وجه تقديم العبادة
عليها كما وقع في الكشاف وهو لا يقول به بل يقول انما وقع المذكور لان العبادة

مقدما على الاستعانة لانه لما اوجب فيه مدار الجواب هذه المقدمة ذكر انه بهذه
الاوصاف العبادة له تعالى فقال اياك نعبد او يهم ذلك يتجه اعتدادا منه اى المتكلم
بما يصدر منه من العبادة فعقبه بقوله واياك نستعين الى اخر ما قال وفى اتتب
فى الصحاح استتب الامر اى تهيا واستقام وهو بالتائين وصحح بعضهم كونه من التباب
وهو الهلاك والمراد التمام فى الاساس التباب يتبع التمام فكان ما تم يطلبه ومنه اذا تم
امر دنى نقصه وقيل الواو للحال اشعر بصيغة التمريض انه قد تقرر ان المضارع
المثبت اذا وقع حالا فالضمير وحده لانه مشابه للمفرد فان المضارع على وزن
اسم الفاعل لفظا وبتقديره معنى فجائنى زيد يركب بمعنى جائنى زيد راكبا فكما لا يجوز
واو الحال فى المفرد لا يجوز فيه فلا بد ان يقال انه من قبيل ما سمع منهم من قولهم قمت
واصك وجهه وذلك لانها جملة واشبهه المفرد او نقول ان فيه حذف مبتدأ
اى ونحن اياك نستعين مع انه لا داعى الى القول بالحذف والعدول من العطف الذى
هو الاصل فلان فيه تقييد تخصيص العبادة به تعالى بتخصيص الاستعانة به تعالى واللائق
الاطلاق فى العبادة وتخصيص الاستعانة بالعبادة ايضا فلا يصح على تقدير كون الاستعانة
عامة فى المهمات كلها ويمكن ان يقال انه على تقدير كون الاستعانة عامة فى المهمات يمكن
ان يقع حالا من نعبد فانا حال كوننا مستعينا منه تعالى نعبد الله تعالى ونخضع فيصح انا نعبد له
مستعينين فى جميع المهمات كلها والقول بانه لا تقييد فيصح بناء على ان تخصيص العبادة به تعالى
امر لازم الا بالاستعانة منه فيكون حالا مؤكدة فيأتى من عدم الفرق بين الاعانة و
على ان بين التقريب فى نظم الكلام وبين اللزوم فى الواقع فرقا مثلا يوهم التقييد الظاهرى
بحسب المفهوم المخالف بعدم العبادة حال كونه غير مستعين فتامل بيانا للمعونة قيل ظاهره
انه بيانه فى اقتضى الفصل لكنه يرد تقدير السوال فالبيان على طريق اللغة فالفصل شبه
كمال الاتصال وفيه ان الظاهر انه لكمال الانقطاع لانشائية وخبرية اياك نستعين نعول
مراد المص ان الجملة مستانفة واقعة جوابا عن سوال نشأ مما قبله فقوله بيانا للمعونة المطلوبة
ليس مراده انه بيان بالمعنى المشهور كما يشير اليه ذلك قوله للمعونة اذ لو كان المراد ذلك لكان بيانا لجملة اياك

نستعين فان البيان المبين ان يضاف الى الجملة المتقدمة كما لا يخفى على المتتبع وقوله
وفيه ان الاظهر الى قوله لكن ان يجتمع فى جملة مقتضيان للفصل ولا تنافى بينهما ولعله
انما اختار المص لان ارتباط الجملتين معنى انما هو بهذا الاعتبار واما اختلافهما
بالانشائية والخبرية فلا يفيد الا التباعد المعنوى فاين هذا فى ذلك واعلم ان
فى قوله اياك نستعين احتمالين احدهما ان يكون المفعول عاما شاملا للمهمات كلها وان يكون
خاصا باداء العبادة كما سبق وكذا الصراط المستقيم عاما شاملا للطرق الموصول
الى ملك المهمات كلها وان يكون مخصوصا بطريق الوصول الى العبادات احتمال ان يكون فقط
فهذه احتمالات اربعة فان كان المراد فى كليهما معنى العام اشتمل الجميع المهمات فيكون قوله
اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة وكذا ان كان المراد فى كليهما المعنى الخاص ولعل هذا هو المراد
من قال بيانا للمعونة المطلوبة سواء اعم متعلق الاستعانة او خصص فلا يرد عليه لانه لا شك
ان طلب الهداية الى الصراط المستقيم ليس من الاستعانة الدنيوية فى شئ فلا يكون البيان
على تقدير التعميم واما اذا كان المراد من الاستعانة المعنى الاعم وفى يكون بيانا الصراط
المستقيم المعنى الخاص لكان قوله اهدنا افرادا لما هو الحق الاعظم واما عكس ذلك فلا وجه له
فى النظم اصلا فعلم ما قررنا ان كلام الشريف فى شرح الكشاف واذا جعل الاستعانة
عامة لم يكن اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة ليس على ما ينبغى لك اذ قد عرفت انه لا مانع من جعل الصراط
المستقيم عاما فى المهمات كما ذكر فى الحواشى القطبية ويمكن ان يتكلف ويقال انه مبنى
على ما فى الكشاف من حمل الصراط المستقيم على ملة الاسلام فان قيل ما طلب بقوله تعالى
اهدنا اما زيادة ما منحوا من الهدى او الثبات عليه وحصول المراتب المرتبة عليه فكيف
يكون بيانا للمعونة المطلقة بقوله اياك نستعين قلت ان زيادة الهداية او التثبيت
على الهدى وحصول المراتب المرتبة
على الهدى من جملة الاعانة على بعض ما يستعين فيه ولذا الهداية الى المراتب المرتبة
عليه اعانة ايضا كما لا يخفى او افرادا لما هو الحق الاعظم فيكون الفصل لكمال الانقطاع
باختلافهما خبرا وانشاء فيما ليس محلا من الاعراب وقد عرفت وجهه فيما مر ان توجه تخصيص
الهداية بالطلب فى مقام الجواب عن قوله كيف اعينكم وبيانا للمعونة ذكر اى لا يخص بعضها العام

كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان الطريقة بمسلوكية العطف

قوله والهداية دلالة بلطف الى المطلوب اختلف في ان الاصل الى البغية معتبر في الهداية

ام لا فعندنا ان الدلالة على ما يوصل الى البغية وعند المعتزلة ان الدلالة الموصلة اليها فوجب ان يقال

هنا ان سواء حصل الوصول الى المطلوب او لا فقول من قال ان المراد بها الدلالة الموصلة الى البغية

على ما صرح في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين في سورة البقرة فكانه لم يذكره ههنا اكتفاء عنه بقوله

بلطف فان اللطف انما هو في الايصال الى البغية لا في مجرد ارادة الطريق ترك لمذهبه وميل

الى مذهب الاعتزال فانه لو سلم المخالفة بينه وبين ما ذكر في سورة البقرة فلا بد من تاويل كلامه حتى

يطابق على ما ذهب اليه علماؤنا والتطبيق هنا بذلك حتى يلزم المخالفة مع انه صرح ان

بان معناه الدلالة ونسب القول بكونها الدلالة الموصلة الى البغية الى البعض حيث قال وخصاصه

بالمتقين لانهم المهتدون به والمنتفعون بنصه وان كانت دلالة عامة لكل ناظر من مسلم وكافر

وبهذا الاعتبار قال هدى للناس وهو كما ترى يؤيد ما قلنا من ان المراد باللطف ههنا المعنى اللغوي

وهو البر والاحسان والكرم لا ما هو بالمعنى الاصطلاحي فانه عندنا على ما صرح به المحققون التفتازاني

هو خلق القدرة على الطاعة وعند المعتزلة الامر المقرب الى الطاعة فان القدرة عندنا مع الفعل

لا قبله فلا يكون اللطف الا مع الطاعة فلا يصح قوله وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها

عد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى والثاني نصب الدلائل الى اخر ما قال المحشي

ولذلك لم يكن اشتمالها على المعنى اللطف يستوجب الخير اي فضلا لان اللطف انما هو في الدلالة

على الخير وقيل لما عرفت من ان اللطف عندنا خلق قدرة الطاعة وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار

المكلف عنده الطاعة او يقرب منها او قدر وقت ما فيه على التهكم بعلاقة التضاد الحكمية

وهي ما استعمل في ضده لتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة تهكم مثل فبشرهم بعذاب اليم

استعيرت البشارة التي هي اخبار بما يظهر سرور المخبر به للانذار الذي هو ضده بادخاله

جنسها على سبيل التهكم قيل ويمكن ان يكون على حقيقته لانهم لما قطعوا بانه لا منزل لهم سوى الجحيم

ولا بد لهم منها فمخبرهم اي يبين طريقها يسهل عليهم الوصول اليها ويتخلصوا من تعب الطريق الخ

لا بد من سلوكها انفيد ان يجيء هذا القول في ذلك لانهم لما قطعوا بانه منزلهم الجحيم التي هي النار

الشديدة اللهب ففقدان طريقها وعدم سلوكه او سلوك طريق غير موصل اليها ولو كان

معه تعب كثير يكون من اهم المهمات واتم الدرجات لهم فانه كلا تعب بالنسبة الى ما يوصل اليهم من

الجحيم اقول لعل الهداية ههنا للمبالغة في شدة ذلك العذاب حتى يتوهم ان عذاب

جهنم بالنسبة اليه يعد خفيفا او نقول انهم علموا قطعا شدة عذاب جهنم بالعلم

اليقيني لكن ما رأوه عين اليقين وهم قد ذاقوا شدة ذلك العذاب فظنوا ان الكائن مركبة

ومن ذلك قيل من لم يذق لم يعرف ومنه الهداية لما الخف وهو ادي الوحش المقدمة

وذكر في الجوامع الهداية لغة الارشاد والدلالة او التقدم ومن الهداية بالمعنى الاخير

الهوادي وجعل في الاساس الهداية بمعنى التقدم مجازا قال ومن المجاز هداه بمعنى تقدمه

كما يتقدم الهادي المهدي ومنه اهدى اليه هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه الف الهوادي

الوحش التي تجري قدام الوحش والوحش خلفها فعلم ان الهداية وهوادي الوحش باعتبار

تشبيهها بالهادي في التقدم ولعل فيما ذكره المحشي اشعارا بارد عليها حيث علم ان

يؤخذ من اصل معنى الهداية فانه في الهداية دلالة بلطف فان المهدي يصل الى مطلوبه

بالهدية فكانها تهدي المهدي اليه الى مطلوبه او نقول كانها تهدي المهدى اليه

الى الصفات المهدي وكذلك هوادي الوحش فانها لما وصلوا الى مطلوبها بالمقدمات

فكانها المقدمات تهدي الوحش الى مطلوبها وقيل سميت هدية لدلالتها بلطف

على محبة المهدي للمهدى اليه انتهى الظاهر انه اخذ ما قاله بعض المدققين من ان في الهداية

معنى الدلالة على المحبة على ما قال النبي عليه السلام تهادوا تحابوا وهو كما ترى فانه ان

المراد بالمحبة محبة المهدى اليه لمحبة المهدي وانت خبير بما فيه سواء اردنا بهذا او بذاك

فتامل قوله واصله ان يتعدى باللام او الى فعومل معاملة اختار تبع في ذلك صاحب الكشاف

وحكم بانه ما جاء متعديا الى المفعول الثاني بنفسه فهو من قبيل الحذف والايصال

على غير الاصل وهذا انما يصح ان لو كان معنى المتعدي بنفسه والمتعدي بواسطة الحرف

واحد وعلى التقدير انه لا يثبت المتعدي بنفسه في اصل اللغة وليس كل منهما كذلك

ما لا يخفى على من نظر الى الكتب المعتبرة في اللغة كالصحاح وغيره واما الاول

فانه فرق بانه هداه للكذا او الى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية اليه وهداه
لكذا اذا لم يكن فيه فيزداد او يثبت ولم لا يكون فيصل وفرق ايضا بانه ما يتعدى بنفسه معناه
الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا
وما يتعدى بالحرف معناه الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فيسند تارة الى القرآن كقوله تعالى
يهدي للتي هي اقوم وتارة الى النبي عليه السلام كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم
وهذا يخالف ما قال الكشاف في سورة يونس من ان هدى كما يعدى بالى لتضمنه معنى الانتهاء
يعدى باللام للدلالة على ان المنتهى غاية الهداية والكلام يتوجه بنحوه على تقسيم الاتفاق
ولذلك عدي بهما ما اسنده الى الله تعالى وجوز ان يكون زيادة للمبالغة فيه بعد الحذف والايصال
كما قيل في امثال ذلك كما لا يخفى على من تتبع كلامهم وقيل لا يبعد ان يقال الهداية تتضمن
معاني بعضها يقتضي التعدية بنفسه وبعضها التعدية باللام وبعضها التعدية بالى فانه يتضمن
على ارائة الطريق والارشاد اليه والتلويح الى الطريق فبملاحظة الارادة تعدى بنفسه
وبملاحظة الارشاد تعدى بالى وبملاحظة التلويح تعدى باللام اقول هو كما ترى مبني
ايضا على كون المتعدي بنفسه والمتعدي بحرف الجر بمعنى واحد هذا قبل الاصل في هذه الالة
على ما حققه المص اهدنا للصراط او الى الصراط المستقيم فاخرج مخرج المتعدي الى [illegible]
بنفسه اشارة الى قوة الهداية المطلوبة فكانه قيل اهدنا هداية كاملة لا يحتاج للواسطة
اقول ما ذكره انما يتم على ما نقلنا من الفرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بحرف الجر
على ما حققه المص وتعارضه اهدنا مثل ما قيل لا يبعد ان يقال في حذف الجار رفع [illegible]
بين الطالب والصراط تعالى وامثال ذلك ليس مما يلتفت اليه في العلوم فاحسن النظر
لا يقال الدلالة يتعدى بعلى فكان حق الهداية التي بمعناها انه يتعدى به ايضا لانا نقول
لا يلزم من كون لفظ بمعنى لفظ ان يتعدى بما يتعدى به فان لفظ القرب يتعدى بمن وليس
كل ما بمعناه كذلك ش وهداية الله تعالى قيل الانسان والاظهر الهداية نوع من
لسائر الحيوانات واليه الاشارة بقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى [illegible]
ان مطلق هداية الله تعالى لا ينحصر فيما ذكره من الاجناس المترتبة فان من الهداية ما يوجد في سائر

الحيوانات

مطلب الهداية اربعة انواع

الحيوانات ولم يدخل فيما ذكره فيبطل قوله لكنها تنحصر الخ ولو قيد بقوله الانسان
لا يتوجه عليه ما قلنا ويؤيد هذا التخصيص انه جعل قوله تعالى اهدنا بيانا للمعونة تارة وافرادا
لما هو من الاعظم اخرى وان مفعوله الصراط المستقيم المفسر بقوله صراط الذين انعمت عليهم
ولا شك ان هذه الهداية ما يكون للانسان لا مطلقا فالمناسب تفسير هذه الهداية [illegible]
ظهر انه لا وجه لما قيل انه اراد اختصاص كل واحد من الاجناس بالانسان فظاهر
انه ليس كذلك لان افاضة المشاعر الظاهرة ليس مختصا به كما لا يخفى وان اراد اختصاص
المجموع فلا حاجة الى التقييد لذلك الغرض بل الاولى ان لا يقيد نعم الترتيب في الاجناس
مختص بالانسان كما لا يخفى واما القول بانه لا وجه لتخصيص سائر الحيوانات بل الهداية
تعم كل موجود حتى النباتات والمعادن على ما نطق به قوله تعالى اعطى كل شيء
خلقه ثم هدى فان الشيء يساوق الموجود فالاولى ان يقال الانسان والا
فمطلق الهداية لا ينحصر في الاجناس المذكورة ففيه ان الهداية انما يكون للذي يكون
من شانه الاهتداء ولا شك في انه لا يكون من شان المعادن بل ولا من شان النباتات
الاهتداء فلا بد من التاويل في قوله تعالى ثم هدى كما فعلوا الاول آه لا يقال
ان الافاضة ليست دلالة فلا يكون من انواع الهداية لانا نقول المراد الدلالة
الحاصلة في ضمن الافاضة وهو خلاف الظاهر انه من مقدمات الهداية وما يتوقف
عليه الهداية فلا ينبغي عده من الهداية ليتم اشكال طلب الهداية وقيل لا يرد
هذا الاشكال طلب الهداية فانه على الاول لا محالة اما بطلب الزيادة او اثبات
او المراتب المترتبة على الهداية سواء عدت هذه الافاضة منها او لم تعد اقول
لا شك ان المرتبة الاولى من تلك المراتب مرتبة حاصلة لكل احد من المهتدين فبذلك
يزيد مادة اشكال طلب الهداية لا محالة وما ذكره انما يفيد ان ما ذكره من
التاويل كما يدفع سائر الاشكال يدفع هذا ايضا واين هذا من ذلك وايضا
لو تم ما ذكره فانما يدفع قوله ليتم اشكال طلب الهداية واما اصل الاشكال
فلا يحوم حوله اصلا فالحق في دفعه ان المراد في قوله الاول افاضة القوى الاول الهداية

كازروني

عصام الدين

صدر الدين زاده

بافاضة القوى ويؤيده ما ذكره في القسم الثالث من قوله الهداية بارسال الرسل
لظهور ان نفس افاضة القوى ليست هداية ودلالة بالطف بل هي سبب للهداية ولان
انها من مقدمات الهداية وما يتوقف عليه فلا ينبغي عده من الهداية لئلا يرد اشكال ... الهداية
اقول ان اراد انه يحصل بتلك الافاضة الهداية فهذا القائل لا يسلم ذلك بل يقول
لا ينبغي ان يعد ما يحصل بها من الهداية وان اراد غير ذلك فلا يدفع ما ذكره القائل
والحق عندي ما ذكره ذلك القائل فان الهداية ظاهرا واسطة بين الهادي
والمهدي فينبغي ان لا يعد منها ما هو داخل في جانب المهدي كافاضة القوى التي بها
تمكن المراد من الاهتداء الى مصالحه فانها تدخل في قوام المهدي ثم هو نقله
في الاهتداء الى مصالحه فيه استعارة بان يكون تلك الافاضة هداية انما هو بالنظر
الى طريق مصالحه ومن غفل عن هذا قال هي هداية طريق التعقل والاحساس
والحواس الباطنة اثبتها المص ههنا وفي الطوالع ايضا مع ان المتكلمين انكروها
بناء على ان الحكماء يثبتونها بمقدمات يبتني على قواعدهم الباطلة كالقول بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وبان النفس المجردة لا تدرك الجزئيات المادية بالذات
ومتاخرون كالمص وغيره من المحققين لما راوا ان انكارها لا تخالفه الشرع اثبتوها
وعينوا محال كل منها بدليل انه لو اصابت محال كل منها افة لاختل الفعل الخاص بتلك
القوة وانه لا يخالف الشرع لو قلنا بان تلك القوة فاعلة في ذلك ومؤثرة فان معناه
اذا جعلنا القوى الجسمانية الات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما
هو من مذهب الحكماء ارتفع النزاع من الفريقين وكذا المص ذكرها في الطوالع وحققها
وبين مواضعها من الدماغ ثم قال والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع
اختلال الفعل بخللها فالاقرب انها خمس لان المفهوم المدرك اما كلي واما جزئي اما صور الجزئية
باحدى الحواس الظاهرة واما معان وهي الامور الجزئية من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام
الثلثة مدرك وحافظ فمدرك الكلي ... وحافظ الجزئيات المجردة عن العوارض المادية
او العقل والاشارة بقوله كالقوة العقلية وحافظه ما زعموا هو المبدا الفياض

ومدرك

قال المولى اللاري ان ما جعلها اول المراتب مع انه افاضة الوجود متقدمة
عليها لان الهداية يتعلق بالموجود فيكون بعد الوجود فلهذا جعل
علمه قوله تعالى الذي خلق فهدى ثم حرف مقدمات الهداية باطل ...

قاسم افندي

وهي الحس المشترك والخيال والواهمة والحافظة والمتخيلة الصدر الذكي

٥٩

ومدرك الصور هو الحس المشترك وحافظها الخيال ومدرك المعاني هو الوهم وحافظها
الذاكرة قالوا ولا بد من قوة اخرى متصرفة تسمى مفكرة ومتخيلة وبهذه الامور ينتظم احوال
الادراكات كلها والمشاعر الظاهرة جمع مشعر بالفتح او الكسر فهو اسم مكان او الة
وفي اختيار هذا اللفظ اشارة الى ما نقلنا ان المدرك ليس هذه الالات بل هي وسائل
للادراك والثالث نصب الدلائل وهذه المرتبة من الهداية تحصل الاهتداء
الى ما يمكن اثباته بالشرع بتوقف ثبوت الشرع عليها قيل ان نصب الدلائل مقدم على
افاضة القوى فكيف يصح جعله ثالث الاجناس المرتبة اجيب ليس الترتيب باعتبار ذواتها
وبحسب انفسها بل باعتبار كونها هداية فان الهداية بنصب الدلائل قال المولى اللاري ولعل المراد
بنصب الدلائل جعل العبد بحيث يمكنه الاستدلال بها والا فنصب الدلائل المقدم على افاضة الوجود
انما يتاتى بعد افاضة القوى وكذا الهداية بدلائل الكتب وتبليغ الرسل انما يتاتى بعد
الهداية بالدلائل العقلية المؤدية الى التصديق الرسل المؤيدين بالمعجزات الباهرة وكذا
الهداية بارادة الله الاشياء كما هي انما يكون بعد الهداية بدلائل الكتب وتبليغ الرسل
من الحق والباطل ناظرا الى الاعتقادات وقوله من الصلاح والفساد ناظر الى العمليات فقوله
هذا اشارة الى الكمال بحسب القوة العملية كما ان قوله بين الحق والباطل اشارة الى الكمال
بحسب القوة النظرية وبحسبهما يكمل النفس فلم يبق ناقصا واليه اشار حيث قال وهديناه
النجدين يعني لفظ الهداية في هذه الاية اشارة الى هذه المرتبة الثانية فالمراد
ان في الاية اشارة الى ان لفظ الهداية تستعمل في هذه المراتب فلا ينبغي ان يغفل
ينبغي ان يجعل قوله تعالى الم نجعل له عينين اشارة الى هذه المرتبة من الهداية والتجربة
كيف غفل عنه مع تنبهه بقوله تعالى وهديناه النجدين اشهر والعجب انه كيف غفل عما ذكرنا
ونسبة العقلية الى الله اللهم اهدنا الصراط المستقيم واصل النجد المكان المرتفع والمراد ههنا
طريق الخير والشر تشبيها لكل منهما في الظهور والوضوح به فان قلت الهداية مختصة
بما هو باللطف فكيف اطلق ههنا في ارادة طريق الشر قلت هو من قبيل التغليب
او نقول ان في ارادة طريق الشر في حال تركه اعوف الشر لا للشر بل لتوقيه ...

لم يدف الحرف الشريف فيه ولعله اشارة الى ما قلنا فان المصنف في قوله تعالى فلا اقتحم
العقبة فلم يشكر تلك الايادي باقتحام العقبة فقد يراد ونهم وقال فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى قال المصنف في تفسيره قد دللناهم على الحق بنصب الحجج وارسال الرسل ولعله
يدل على ان في الاية اشارة الى المرتبة الثانية والثالثة ايضا لكنه لما كان قوله تعالى فاستحبوا العمى
على الهدى ملايما للمرتبة الثانية اشد ملائمة حمل كلامه على ادنى المقامات وحده اشارة الى انها
قبل ان ارسال الرسل ايضا من النوع الثالث لانه مقارن بالايات والمعجزات الدالة على ذاته
وقدرته الكاملة وكان في عبارة المصنف اشارة الى هذا حيث جعل نفس ارسال الرسل
النوع الثالث بل جعل الهداية الحاصلة بسببها من النوع الثالث حيث قال والثالث الهداية
بارسال الرسل وانزال الكتب معهم ويؤيده ما قلنا ان المرتبة الثالثة من الهداية تحصل الا ابتداء
الى ما لا يمكن اثباته بالشرع لتوقف ثبوت الشرع عليها او ورد عليه بان المراد في الاول
والثاني ايضا الهداية الحاصلة بها لظهور ان نفس الافاضة ونفس نصب الادلة ليست هداية وانما هي
مبدا للهداية ومفيض اليها الا انه وجه بارتكاب المسامحة في الاول والثاني والتصريح بالمراد
في الثالث هو ان الهداية لكونها من خواص ذوي العقول لا تسند حقيقة الى غيرهم فتسند الى
الرسل حقيقة فالمراد بالهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية بهداية الرسل
المرسلة المنزل عليهم الكتب فالقسم الاول والثاني هو هداية الله تعالى بلا واسطة هداية شيء
وان كانت بواسطة شيء كالقوى المفاضة والادلة المنصوبة لانها ليست هادية بخلاف القسم الثالث
فانه هداية تعالى بواسطة هداية الرسل لظهورها بايديهم لا انه هداية بسبب الارسال لكون الاول
هداية بسبب افاضة القوى والثاني هداية بنصب الادلة ثم لا شك ان مراد المصنف بقوله الاول
افاضة القوى والثاني نصب الادلة انه بنفس افاضته يحصل الهداية وكذا يحصل بنفس نصب الدلائل
الهداية فانها حاصلة في ضمنها والذي يحصل بنفس الافاضة الهداية بالمرتبة الاولى والذي
يحصل بنفس نصب الدلائل الهداية بالمرتبة الثانية وعلى هذا قياس الذي يحصل بنفس ارسال الرسل
الهداية بالمرتبة الثالثة وليس كذلك بل الذي يحصل بنفس ارسال الرسل فانما هو الهداية بالمرتبة
الثانية ولعل الهداية بالمرتبة الثالثة فانها بعد ارسال الرسل وهي الحاصلة بهداية الرسل

المرسلة

لارى

صدر الدين

المرسلة والكتب المنزلة معهم وللاشارة الى هذا غير المصنف في الثالثة فقال الثالث
الهداية بارسال الرسل ويؤيد ما قلنا قول المصنف وايانا عنى بقوله وجعلناهم ائمة
يهدون بامرنا وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فانه يفهم منه انه جعل المرتبة
الثالثة هداية الله بهداية الرسل والقران فانه اراد ذلك المورد بقوله ان المراد
في الاول والثاني ايضا الهداية الحاصلة بها الهداية الحاصلة بنفسهما وفي ضمنهما
مسلم لكن ليس المراد بالثالث كذلك كما عرفت وان اراد الهداية الحاصلة بهما بعد تلك الافاضة
ونصب الدلائل فممنوع والسند ما ذكرنا والثالث الهداية بارسال الرسل المتبادر منه
الرسل البشرية فعلى هذا بقي هداية الله تعالى الرسل بارسال الملائكة اليهم خارجة عن هذه
المرتبة فلا بد ان يجعل الرسل اعم من الرسل البشرية والرسل الملكية فلا يبقى في دخولها شبهة
فيها فان قلت الظاهر ان مراد المصنف بقوله الهداية بارسال الرسل هداية الله تعالى به كما
يدل عليه كون المقسم هداية الله تعالى فكيف يصح قوله وايانا عنى بقوله وجعلناهم
ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فان الهداية في الاية
الاولى هداية الرسل بامر الله تعالى وفي الثانية هداية القران قلت الظاهر ان اسناد الهداية
في الاية الثانية الى القران مجاز وانما هي صفة لله تعالى حقيقة وفي الاية الاولى وان كان
اسناد الهداية الى الرسل حقيقة باعتبار قيامها بهم لكنها في الحقيقة فعل الله تعالى
فالله هو الهادي بهم وعلى السنتهم وهم مسخرون تحت قدرته وتدبيره فالهداية
المسندة اليهم من اقسام هداية الله تعالى ومندرجة تحت جنس الهداية بارسال الرسل
بهذا الاعتبار واما القول بالاسناد في الايتين الى الالة فلا اشكال فيه كما
لا يخفى ويمكن ان يقال المراد بهداية الله تعالى المنحصرة في الاجناس مرتبة الهداية
المنتسبة اليه تعالى بوجه وهداية الانبياء كذلك لكونها بامره تعالى وارساله وبالهداية
بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية الحاصلة بهما سواء كانت قائمة بالمرسل
المنزل اليهم او بالمرسل والمنزل وقس عليها هداية القران فانه كما يتصف بها حقيقة
والرابع ان يكشف الله تعالى على قلوبهم قبل ان قلوب المهتدين الكاملين

مولانا خسرو

صدر الدين ره

صدر الدين زاده

وهم الانبياء على ما يصرح به افوليس في كلام لمصه تخصيصهم بالانبياء بل صرح
بنيل هذه المرتبة الاولياء والمراد بالسراير ما لم يعلم الا بالوحي وامثاله ولا يستقل
بالنظر والبرهان ولا يلزم منه انه لا يكشف الا بالمشاهدة والعيان فان قوله بالوحي او
بالالهام والمنامات الصادقة لا يناسبه بل ينافيه ويكفي في حصول تلك المرتبة الكشف
الاشياء والرايه فقوله ثم قال في تحقيق هذا الكلام وتحقيق المقام ان كل موجود سوى
الواجب جوهرا كان او عرضا فله حقيقة بحسب الظاهر ونظر العقل وهي ما يدل عليه حدوده
وله ايضا حقيقة في نفس الامر وهي الصور العلمية التي هي اظلال للوجود الواجبي القائم
بذاته فان الشيخ الاشعري ومن تبعه ومحققي الصوفية وجمهور الحكماء ذهبوا الى ان الوجود
الواجبي قائم بذاته تعالى وان الصور العلمية المرتسمة في عرصة علم الله تعالى المعبر عنه باللوح
المحفوظ ظهور ذلك الوجود في العلم وان الاعيان الخارجية ظهور تلك الصور العلمية
في العين وحدوث الحوادث خروجها من العلم الى العين وهو الوجود الخارجي لا من العدم
الى الوجود لانها كانت موجودة قبل الحدوث ايضا لكن في العلم لا في الخارج فلا تعدد
في الوجود الواجبي ولا تغير وانما التعدد والتكثر والتغير في الظلال وهو الان كما كان
فلا باس في هذا الكلام فضلا عن كونه تحقيق المقام على ان قوله وله ايضا حقيقة
في نفس الامر وهي الصور العلمية التي هي اظلال للوجود الواجبي يدل على ان هذه الحقيقة
غير الحقيقة التي يدل عليها حدودها وليس كذلك انما هي هي غير ان [illegible] لا يقولون بانها
الصور العلمية ولا بانها اظلال للواجب تعالى وتقدس واما الصوفية فيقولون باظلال الحق
تعالى لكن لا بمعنى الكون وهم لو خيال وعكوس في مرايا او ظلال ايضا عطف قوله ومحققي
الصوفية وجمهور الحكماء على قول الشيخ الاشعري يوهم ان الشيخ كالحكماء والصوفية قائل
بان وجود الواجب قائم بنفسه وليس الامر كذلك كيف وهو لا يفرق بين الواجب والممكن في هذا
ولو كان الوجود الواجبي قائما بذاته لا يلزم ان يكون وجود الممكنات ايضا قائما بذواتها
ولا يقول به عاقل وانما قلنا انه لم يفرق بين الواجب والممكن في هذا لانه لا يقول
بعينية الوجود في الواجب فقط بل هو يقول بان وجود كل شيء عينه واجبا او ممكنا وانه

مطلب الوجود الواجب قائم بذاته

لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور ولعل هذا منشأ الغلط فانه
لما راى ان الحكماء بل محققي الصوفية يقولون ان وجود الواجب عين ذاته بمعنى
ان ما يترتب على ذات الممكن ووجوده فكلاهما مبدا الاثار ومظهر الاحكام يترتب
على ذات الواجب تعالى بما هو هو من غير اعتبار امر اخر فيه وجعلوا هذه المرتبة
اعلى مراتب الوجود كما حقق في كتبهم وراى ايضا ان الشيخ الاشعري يقول
بعينية الوجود في الواجب حكم بانهم كلهم يقولون بان وجود الواجب عين ذاته
وانه وجود قائم بذاته وهو غلط ناش من عدم الفرق بالعينية بالمعنى الذي اثبته
الشيخ فانه على ما ذكره الشيخ معناه على ما ذكره صاحب المواقف انه ليس في الخارج
هويتان احدهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم
فلا ينافي اثنينية الكل في مطلق الوجود مع ان هذا اي كون الشيخ الاشعري رحمه الله قائلين
بقيام الوجود الواجبي بذاته لا يفيد كون تلك الحقايق اظلالا للوجود الواجبي وان
اراد انه الشيخ وسائر من ذهبوا الى ان الوجود الواجبي قائم بذاته تعالى وذهبوا ايضا ان
الصور العلمية المرتسمة في عرصة علم الله تعالى ظهور ذلك الوجود في العلم فبطلانه ظاهر
فان الشيخ الاشعري لا يقول بذلك وكذا الحكماء ايضا لا يقولون به وانما القايلون به
هم الصوفية فقط ويعلم من كلامه ان اللوح المحفوظ هو علم الله تعالى ومن جعله قابلا له
في مواضع [illegible] علم ان ذلك القائل جسور وجاوز الحد وقال لا مانع [illegible]
من كون الحال على هذا المنوال لم يرد الشرع ايضا على خلافه اذ لا يلزم نظرا الى هذا
التحقيق كونه تعالى عين العالم حتى يلزم منه التحاقه بالاشياء الخسيسة ويرتفع التكليف
وسائر ما يلزم من سمات الحدوث ولوازم الامكان وهذا هو مراد القائلين بوحدة الوجود
وانه ليس في دار الوجود غيره ديار كيف وقد ثبت مثله في الشرع فان اهل السنة والجماعة
من المتكلمين الى ان الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والكلام وغيرها كل
منها واحدة ولها تعلقات يتصف باعتبارها بالحدوث والتغير وسائر ما هو من سمات
الحدوث ولا يلزم من ذلك تغير في تلك الصفة الواحدة على ما فصل في محله اقول

مطلب في وحدة الوجود

ما ذكر استدلال بانتفاء الف والعين على انتفاء المفاسد مطلقا وهو ظاهر البطلان وايضا على ما حقق لا يتحقق الحدوث بل ولا الامكان فان الحدوث هو الوجود بعد العدم وعلى ما زعموا لا وجود حقيقة الا لله تعالى بل الممكنات كلها ما شمت رائحة الوجود بل الممكنات الموجودة من قبيل ما استحيله على ما قالوا وكذا الممكنات فانه ليس الا ذوات سوى ظهور الوجود الواجبي كما سبق وبالجملة مفاسد ما قالوا عند اهل الشرع مما لا تعد ولا تحصى ولذا قال سيد المحققين اعنذارا عنهم انهم وجدوا في مكاشفاتهم كذلك هذا واما تمثيل ذلك الى القائل بالصفات الالهية ومتعلقاتها فظاهر البطلان والعجب انه كيف يقول قد ثبت مثله في الشرع بالوحي او بالالهام قيل هذا داخل في انزال الكتب الا انه اعتبر انزال الكتب بالنسبة الى الحالة مقابلا فتدبر اجيب بان الوحي ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمع النبي عليه السلام بعد علمه بالمبلغ بانه قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح له عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها ويسمى هذا خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه عليه السلام بان اراه الله بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله صرح بهذا التقسيم في كتب الاصول فكان ذلك القائل زعم ان الوحي مختص بالقسم الاول لتوارحات من ذلك القائل بل مراده ان لفظ الوحي باقسامه الثلثة بل الوحي الباطني ايضا داخل في انزال الكتب فانه داخل في ضمن قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبعضهم منع كون الوحي مختصا بانزال الكتب مستندا بقوله تعالى واوحى ربك الى النحل والحق ان الوحي فيه بمعناه اللغوي وهو الاعلام والمراد ههنا معناه العرفي المختص بالانبياء بدليل جعله مقابلا للالهام والمنام واما الجواب بان الكلام في مرتبة الكشف الباطني دون مرتبة الشريعة الظاهرة فلا تم دخوله في انزال الكتب زات فمما لا ينبغي ان يرفع اليه الراس وهذا القسم اي كشف السرائر واراءة الاشياء كما هي عليه في نفس الامر يختص بسلسلة الانبياء والاولياء لا يتعداهم الى غيرهم

لانه الوحي والالهام مخصوص بهم واما المنامات الصادقة لو سلم انها توجد في بعض الاحيان لغيرهم الا انه لا يحصل بها الكشف والعلم وهذا ظاهر وايا ما عني بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قيل يمكن حملها على الثالث اجيب بان الدليل على انه انما عني هذا القسم من الهداية ان الموصول الذي قصد به الجنس بان القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس في انه يكون مقصورا على الخبر ان جعل مبتدا او على المبتدا ان جعل خبرا صرح به في المطول في الاية وقع خبرا فيفيد حصر الهداية فيهم ومعلوم ان الاجناس الثلثة السابقة ليست منحصرة فيهم فتعين ان المراد هو القسم الرابع اقول قد حقق ان افادة الحصر انما هي فيما اذا اريد الاستغراق وهو ليس بمراد ههنا كيف وقد صرح ذلك المجيب بان المشار اليه باولئك الانبياء المذكورين قبل الاية وهم ثمانية عشر نبيا ذكرهم الله تعالى في سورة الانعام فكيف يصح حصر الهداية فيهم وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قال المص في تفسيره والذين جاهدوا في حقنا واطلاق المجاهدة ليعم جهاد الاعادي الظاهرة والباطنة بانواعه لنهدينهم سبل السير الينا والوصول الى جنابنا او لنزيدنهم هداية الى سبل الخير وتوفيقا لسلوكها ولعل المراد بالاية سبل السير الى الله تعالى ان يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هي قيل وجه دلالة هذه الاية على ان المراد فيها هو القسم الرابع فقط انه رتب الهداية فيها على المجاهدة وجعلت مسببة عنها والاقسام الثلثة السابقة ليست مترتبة على المجاهدة بل عامة فتعين الرابع قال الفاضل اللاري الاية الاولى مختصة بالرسل وهذه الاية شاملة لهم وللاولياء والجهاد اعم من الجهاد الظاهر والجهاد الباطن مع النفس والشيطان والسبيل سبيل رضوان الى الله تعالى فالمطلوب الخ قال في الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهدى الى اخر ما قال وقوله وهم مهتدون صريح في ان مراده جواب السؤال وهو انه خص الحمد بالله تعالى واجرى عليه تلك الصفات المشتملة على احوال المبدا والمعاد وما بينهما وخص العبادة والاستعانة فيه فكان مهتديا فكيف طلب الهداية وما هذا الا طلب

عصام الدين

صدر الدين ره

ارشده الله

تمت راى الصدر

القاضي قاسم العين وحشى صدر الدين ره

صدر الدين ره

لتحصيل الحاصل وحاصل الجواب ان الحاصل اصل الاهتداء والمطلوب زيادته او الثبات
عليه والمص عدل عن عبارة الكشاف حيث ذكر اولا ان الهداية انما انواع كثيرة
واجناس مترتبة ثم فرع عليه بالفاء قوله فالمطلوب فسياق كلامه يابى عن كونه
جوابا عن ذلك الاشكال كما توهم وان خرج الجواب عنه ايضا بل سياق كلامه افاد انه
يتفاوت الطلب حسب تفاوت الهداية وتنوعها وحاصل الاجوبة الثلثة ان الحاصل
لذلك الحامد انما هو الهداية بالمراتب الثلث او الاربعة كلها وعلى كلا التقديرين
فالمطلوب ذلك الحامد يصح ان يكون زيادة ما كان حاصلا له وهي الزيادة
في تلك المرتبة وحصول المرتبة الرابعة على تقدير كون الحامد من اهل المرتبة الثالثة
والزيادة في تلك المرتبة فقط على تقدير ان يكون من اهل المرتبة الرابعة والى هذا اشير
بقوله فالمطلوب اما زيادة ما منحوا من الهدى ويصح ايضا ان يكون مطلوبه الثبات على
ما كان عليه على كل من التقديرين المذكورين فان الثبات على ما كان ذلك الحامد عليه
وهو المراتب الثلثة او الاربعة منجية وموصلة الى السعادة الابدية والى هذا اشير بقوله
او الثبات عليه وان يكون مطلوبه حصول المراتب المترتبة عليه وهي السعادات الابدية
والدرجات العلى في الجنة والفوز بلقاء الله تعالى وبما حققنا ظهر ان كلا مما ذكره المص من
زيادة ما منحوا او الثبات عليه او حصول المراتب المترتبة عليه جواب مستقل يدفع السؤال
من غير انضمام بعضها ببعض فما قيل يحتمل ان يحصل للحامد جميع مراتب الهداية او بعضها
وعلى التقديرين اما كاملا كما وكيفا او ناقصا كذلك فان كان يحصل جميعها
ناقصا او بعضها كاملا او ناقصا فمطلوبه زيادة ما منحوا فالزيادة اما باعتبار الكمية
او الكيفية وان كان يحصل جميعها كاملا كما وكيفا فان لم يكن مقرونا بالثبات بان
لم يكن ملكة راسخة فمطلوبه ثبات ذلك الحال ودوامه بحيث لا يزول وان كان مقرونا
بالثبات فمطلوبه ما يترتب على الهدى ففيه انه لا يستقيم كلام المص من الزيادة
والثبات وحصول المراتب المترتبة في تصحيح الطلب المستفاد بقوله اهدنا بل المصحح لذلك انما
هو المجموع فيكون وجها واحدا ولا يكون ايضا موافقا لما في الكشاف وايضا لا وجه

لقوله فان لم يكن مقرونا بالثبات بان لم يكن ملكة راسخة بعد قوله وان كان
يحصل جميعها كاملا كما وكيفا لان زيادة ما منحوه يشمل هذه الصور الثلثة
فان قلت هو لا يقول بان كلا مما ذكره المص جواب مستقل كما في الاجوبة
الثلثة قلنا بل هو يقول ان سياق كلامه افاد انه يتفاوت الطلب حسب
تفاوت الهداية وتنوعها ويعني طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهدى
او الثبات عليه فهو جواب عن الاشكال المذكور كما قال شراح الكشاف
وفي بعض النسخ وبالثبات بالواو بدل او ونسخة او اصح لانها اوفق للمنادية
للمقام ~~حقه من الاستفاء~~ حقه من استيفاء جميع الاقسام المحتملة قوله
وهو في حكم تكرير العامل قال الرضي ذهب الاخفش والرماني والفارسي
والاكثر المتاخرين الى ان العامل في البدل مقدر من جنس الاول استدلالا بالقياس
والسماع اما السماع ففي قوله تعالى لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم وغير ذلك
من الاي والاشعار واما القياس فلكونه مستقلا مقصودا بالذكر ولذا اشترط
مطابقته للمبدل منه تعريفا وتنكيرا والجواب عن السماع ان لبيوتهم بالجار
والمجرور بدل من الجار والمجرور وهو العامل وهو جعلنا غير مكرر والجواب عن
القياس ان استقلاله وكونه مقصودا لا يقتضيان بان العامل هو
الاول لا مقدرا اخر لان المتبوع اذن كالساقط فكان العامل لم يعمل في
الاول ولم يظهر اثره بل عمل في الثاني ومذهب سيبويه والمبرد والسيرافي وابن الحاجب
والزمخشري ان العامل في البدل هو العامل في المبدل منه اذ المتبوع في حكم
الطرح فكان عامل الاول باشر الثاني انتهى وفي الكشف وهو في حكم تكرير
العامل كانه قيل اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين انعمت عليهم كما
قال للذين استضعفوا لمن امن منهم والنحاة مختلفون فيه وحملوا الكلام على المذهب
الاول ظاهر قوله كما قال للذين استضعفوا لمن امن منهم على الاستدلال
عليه بالسماع فيرد عليه ما اورده الرضي من ان الجار والمجرور بدل من الجار والمجرور

مطلب بدل هو في حكم تكرير العامل

صدر الدين ٢٣

فحي لا تكرر في العامل فيحتاج حينئذ في دفعه الى التكلفات مما لا يخفى على من له نظر في كلامهم
ولو حملنا كلام المصنف على هذا المذهب وحملنا قوله من حيث انه تعلق بالنسبة على
الاستدلال عليه بالقياس كما سمعت لورد عليه ما اورد الرضي فلا بد ان يحمل على ان
العامل فيه هو العامل في المبدل منه لكن لما كان البدل هو المتعلق بالنسبة فكان العامل
تكرر فيه لا انه تكرر حقيقة في التقدير فقول المصنف من حيث انه تعلق بالنسبة اشارة
الى الاستدلال لا الى المذهب فكانه للمتبوع في حكم الطرح فكان عامل الاول
باشر الثاني بل لا يبعد كل البعد ان يحمل كلام الكشاف عليه في قوله كما قال تنظير للتكرار
لا الاستدلال ويؤيده تصريح الرضي بان مذهب الزمخشري ان العامل في البدل
هو العامل في المبدل منه وكذا قوله في اوائل المفصل واما التوابع فهي في
رفعها ونصبها وجرها داخلة تحت احكام المتبوعات ينصب عمل العامل على القبيلتين
انصبابة واحدة فاوان لم يحمل شراح الكشاف كلامه على ما قلنا اغترارا بما وقع
في المفصل في بحث البدل وهو هذا والذي يدل على كونه مستقلا بنفسه انه في حكم
تكرير العامل بدليل مجيء ذلك صريحا في قوله عز وجل الذين استضعفوا لمن آمن منهم وقوله
لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وهذا من بدل الاشتمال انتهى وهو ليس
صريحا فيما قالوا لحيث لا يقبل التوجيه لجواز ان يكون مقصوده من الاستدلال
بالآيتين انه اذا قصد ابدال مفرد عن آخر بالحقيقة جعل مجموع الجار والمجرور
بدلا فيفهم ان البدل في حكم تكرير العامل ولم يرد ان البدل في الآيتين المجرور
ويؤيده ان البدل تابع للمبدل منه في الاعراب متعلق بالنسبة الى عامله وما قررنا ظهر انه
لا وجه لما قيل ان قول المصنف من حيث انه تعلق بالنسبة اشارة الى ما استدل به الفرقة الاولى
قالوا العامل فيه مقدر من جنس الاول لكونه مستقلا ومقصودا بالذكر ولا ما قيل
انه لما كان استدلال الكشاف لا يخلو عن شوب الاشكال عدل عنه المصنف الى الاستدلال الآخر
فقال من حيث انه تعلق بالنسبة الواقعة في الكلام دونه على ما صرح به النحاة ووجه
الاستدلال ان هو انه لما كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر فكان النسبة ذكرت معه فيقدر العامل

قاسم العبسي

صدر الدين

الدال على النسبة هناك فينكر العامل حكما وان لم يتكرر لفظا اذ قد عرفت عدم تمامه
وفائدته قال في الكشاف فان قلت ما فائدة البدل وهلا قيل اهدنا صراط
الذين انعمت عليهم فائدته التوكيد الى آخر ما قاله قال السيد فهو سؤال عن الداعي الى
ما فائدته جعل صراط الذين بدلا وتابعا وهلا ذكر استقلالا واصالة مع انه المتعلق
حقيقة فالظاهر ان مراد المصنف هو هذا فالضمير راجع الى البدل اي فائدة البدل اي فائدة
ايراده على سبيل البدلية التأكيد والتنصيص المذكور يعني ان كلا منهما فائدة مترتبة
عليه فلا يلزم عدم ترتب تلك الفائدة على صورة ذكره استقلالا واصالة ولا يلزم
ان لا يحصل الا منه فان غاية ما يلزم ان يكون سببا لما يتفرع عليه ولا شك ان مجرد التفرع
على شيء لا يستلزم انحصار ما يتفرع عليه لجواز ان يكون له اسباب متعددة ويكون
ذلك الشيء متفرعا على كل منها ومن هذا القبيل الاحوال التي تقتضي الاعتبارات الراجعة
الى المسند اليه وغيره من الذكر والحذف والتعريف والتنكير وغيرها كما زعمه من يجعل الفائدة
مجموع الامرين فقال ان الفائدة المحققة هو مجموع امرين لا يحصل الا بطريق البدل
في حاصل ما ذكره المصنف ان فائدته حصول التأكيد مع التنصيص المذكور لا ان كلا منهما
فائدته على ما ذهب اليه الشارحون فان التأكيد فائدة عامة للبدل مذكورة في موضعه وتفرع
عنه ههنا وانما المهم بيان وجه اختيار طريق البدل وعدم الاكتفاء بذكر البدل استقلالا
واصالة مع انه المتعلق حقيقة فاذا كانت الفائدة المقصودة مجموع ما ذكر فلا بد من اختيار
طريقة البدل اذ المجموع لا يحصل الا منها انتهى قوله فان التأكيد لا يدل على ما ادعاه
فان تشبث بما سبق في فائدة الالتفات فانهم يذكرون الفائدة العامة والخاصة والحال ما وقع
في النظم وقوله وانما المهم الخ ايضا لا يدل على عدم عد التأكيد ههنا فائدة البدل لم لا
انه يذكر فائدته التي لا تحصل الا بها لكونه علة لاختيار البدلية فيكون معنى قوله وفائدته اي
فائدته الخاصة به في تحقق المراد بالتأكيد ما يحصل من تكرير ذكر المنسوب اليه حيث ذكر اولا مجملا
وثانيا مفصلا ومن كونه مقصودا بالنسبة لما استلزم ان يكون في حكم تكرير العامل فكانه
كرر النسبة اليه بتكرير العامل وضح كونه محصولا بالبدل اما الفائدة الثانية فتحصل بطريق

صدر الدين

عطف البيان ايضا فنقول الغرض ههنا ترجيح البدل على عطف البيان بان للبدل فائدتين من جهة
عطف البيان فانه له فائدة هي الايضاح واما ما قيل واما التنصيص فاصله حاصل من غير طريق البدل
ايضا واما الحاصل من طريق البدل فهو التنصيص الاكد والابلغ على ما بينه بقوله لانه جعل
كالتفسير والبيان له وتوضيحه انه لو اكتفى بما جعل بدلا وقيل من اول الامر اهدنا صراط المسلمين
المستقيم لافاد النص على كون طريقهم موصوفا بالاستقامة افادة ظاهرة لكن اين هذا النص من
النص الواقع في النظم الجليل من ايراد الصراط المستقيم الذي هو مبهم اولا ثم ايراده ثانيا
كالبيان بمنزلة التعريف فلا بد ان يكون اجل عند المخاطب والوصف في طريق البدل كما انه
الوصف بالاستقامة منصوص عليه كذلك حصر الاستقامة فيه منصوص عليه ايضا فاقول فيه بحث
فانه على تقدير تمامه ما ذكره يدل على انه اذا كان عطف البيان يكون حصر الاستقامة فيه منصوصا عليه ايضا
فان البيان والتفسير اظهر فيه حتى قالوا التفسير والايضاح من شان عطف البيان نعم قد يقصد
ببدل الكل ايضا قال المحقق التفتازاني في شرح التلخيص الاحسن ان الموصوف في مثل جائني
الفاضل الكامل زيد عطف بيان لما فيه من ايضاح الصفة المبهمة وفيه اشعار بكونه علما
في هذه الصفة وقال السيد الشريف في حاشيته على صاحب الكشاف صراط الذين انعمت عليهم بدلا
من الصراط المستقيم وشبهه بقولك هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان وقال فيه
اشعار بكونه علما في الكرم والفضل فاشار بقوله الاحسن الى ان جعله عطف بيان
احسن من جعله بدلا لوجهين الاول انه يوضح تلك الصفة المبهمة والايضاح من شان
عطف البيان دون البدل والثاني ان الاشعار بكونه علما فيما ذكر انما يتوجه من جعل فلان تفسيرا للاكرم
الافضل كما اعترف به حيث قال واوقعت فلانا تفسيرا للاكرم والافضل وجعلته علما
في الكرم والفضل ولا شك ان ايضاح المتبوع وتفسيره فائدة عطف البيان لا البدل
واجاب بما حاصله ان للبدل ههنا فائدتين الاولى الدلالة على تكرير التنبيه والثانية
الاشعار بان الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون شهادة لصراطهم بالاستقامة
على ابلغ وجه واكده ولا خفاء في ان هاتين الفائدتين مطلوبتان فوجب اختيار
فيها البدل لان الفائدة الاولى مختصة به واما الثانية فيحصل منه ايضا اذ قد يقصد ببدل

صدر الدين [illegible]

الكل

الكل تفسير المتبوع فظهر لما نقلنا ان الفائدة المختصة بالبدل انما هي التوكيد كما قلنا
لا التنصيص المذكور كما ذكره هذا القائل والتنصيص على ان طريق المسلمين
في الكشاف والاشعار ولعل وجه العدول عنه قيل لان الاشعار عبارة عن الدلالة الخفية و
دلالة البيان والتفسير على المبين والمفسر دلالة ظاهرة فيناسب التنصيص الذي هو اشد
واقوى اقول ما ذكر انما هو في البيان والتفسير واما في ما هو كالبيان والتفسير فلا وهذا
في غاية الظهور ولعل الوجه انه قال الاشعار بالنظر الى فهم البليغ الذي هو يقصد
اولا وبالذات المرتبة ولا ينظر الى اصل المعنى الا بالتبع فهو انسب بما نحن فيه
هو المشهود عليه استعمل صاحب الكشاف الشهادة ههنا باللام ليكون ذلك شهادة لصراط
المسلمين بالاستقامة وعمم عدل عنه والاولى هو المشهود له فان الشهادة على الشيء بمعنى
مضرة فكيف صح استعماله في الشهادة بالاستقامة اجمع الشراح على انه باعتبار التضمين
اما لمعنى الاجتماع فكانه قال هو المشهود له المجتمع عليه بالاستقامة واما لمعنى الحكم وقيل
لامر على الوسم فانه شاهد بنجابتها فانه يرفع في المعارك والمحارب والمهالك
على اكد وجه وابلغه متعلق بالمشهود عليه قال في الكشاف فائدة التوكيد
لما فيه من التثنية والتكرير والاشعار بان الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط
المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على ابلغ وجه واكده
اي ينبغي ان يوصف صراطهم بالاستقامة قيل انه متعلق بقوله والتنصيص لا بقوله
المشهود عليه كما ذهب اليه البعض لان الحاصل ههنا اصل الشهادة لا كونها على ابلغ
وجه واكده كما يظهر بالتامل اقول انا لما وجدنا ان اصل الشهادة حاصل بالوصف
بالاستقامة واما الشهادة على وجه اكد وابلغ فانما يظهر بهذا الطريق اي بطريق البدلية
وقال صاحب الكشاف وهذا كما تقول هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان فيكون
ذلك ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل
لانك ثنيت ذكره مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا للاكرم
والافضل وكانك قلت من اراد رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو المشخص المعين

ملا خسرو

صدر الدين

ملا خسرو

الافضل فجعلته علما في الكرم حـ

لاجتماعهما فيه غير منازع ولا مدافع والى هذا اشار المص بقوله فكان من البين **قوله**
كالتفسير والبيان قيل كونه تفسيرا وبيانا للطريق المستقيم انما يقتضي كون طريق المؤمنين
علما في الاستقامة ومتعينا بها حتى يصح تفسير المبهم به ولا يقتضي ان يكون كون الطريق المستقيم
طريق المؤمنين كالبين الذي لا خفاء فيه والجواب انه يجب ان يكون المفسر اجلى من
المفسر لكونه هو كالبين الذي لا خفاء فيه واعلم انه يفهم من كلام المص في هذا المقام ان ما
قاله الكشاف لم يكن ذلك سهوا [illegible] متعلق بالاشعار فقط وان الابلغية راجعة الى كونه
بيانا وتفسيرا اقال السيد [illegible] ان شاركه فيها عطف البيان مع ان اقتضاء تعيين فلان
وتشخيصه بلا مدافعة لا يخ عن منازعة ثم ان قوله اولا طريق المسلمين وثانيا طريق
المذنبين مبنيا على تلازمهما في التحقيق لا انهما متحدان بحسب المفهوم لما انه صرح في شرح
المصابيح بانهما متباينان كما اشعر به قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واليه ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري ونقل كلام القائلين بالاتحاد ورد عليهم   وقيل الذين انعمت عليهم
الانبياء عطف بحسب المعنى فكانه قيل المراد بالذين انعمت عليهم هم المؤمنون مطلقا [illegible]
فعلى الاول المراد بالنعمة نعمة الايمان وعلى الثاني نعمة النبوة وهو مناسب لطلبنا صراطهم والمراد
بصراطهم المطلوب ما توافقوا عليه من التوحيد وسائر اصول العقائد والفروع المتفق عليها
الثابتة في جميع الاديان والشرائع كحرمة قتل النفس واخذ مال الغير بغير حق والزنا والكذب
وقيل هذا القول يناسب قصد النبي عليه السلام في قراءته فكان تفسيرا على حسب قراءته عليه السلام
كما ان القول بان المراد بهم المسلمون يناسب قصد المذنبين في قراءتهم ورد بانه يخالف
ما بينه المص من قوله اذا قال العارف عنى به ان العارف اعرف من النبي عليه السلام فالمناسب
لقراءته عليه السلام ما ذكرناه اقول اذا قال العارف اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم فالظاهر انه يقصد من الذين انعمت عليهم العارفين الواصلين الى المرتبة
وهذه بالنسبة الى النبي عليه السلام الانبياء عليهم السلام فالمناسبة الكاملة ليست الا فيه و
لا يتوهم ان طلب الاقتداء بهم يستلزم ان يكونوا افضل منه عليه السلام كما ان طلب [illegible]
الاقتداء بالاقدمين افضليتهم وهذا القول نسبه الواحدي الى السدي وقتادة لعل وجه

وجه تمريض هذين القولين سواء كان منهما تخصيص بلا موجب اقول الظاهر ان المراد
بالذين المعهودون لكونهم منعما عليهم فلا تخصيص اصلا   وقيل اصحاب موسى
وعيسى عليهما السلام قيل اي المقصود قبل تبديلهما وما جاء بهما قبل التحريف اي التحريف لنعوت
محمد عليه السلام والنسخ والاول بالنسبة الى اصحاب موسى عليه السلام والثاني بالنسبة
الى اصحاب عيسى عليه السلام واعترض عليه بانه ليس من قبيل اللف والنشر بل كلاهما موجودان
في كل منهما لعل وجهه ان التحريف مشهور في الطائفة الاولى حتى نزل في حقهم يحرفون
الكلم عن مواضعه ونسخ شريعتنا انما هو بالنسبة الى شريعة عيسى عليه السلام واما شريعة
موسى عليه السلام فهي منسوخة بشريعة عيسى عليه السلام قبل شريعتنا تامل بالانصاف
فانه نعم الانصاف وهذا القول نسبه الواحدي والسمي [illegible] الى ابن عباس رضي الله عنه
ولضعف الاسناد اليه لم يسنده اليه كما اسنده في الكشاف ولم يقتصر على اصحاب
موسى كما اقتصر اشارة الى التخطئة في النقل ومن حمله عليهما نظر الى صدر الاسلام
فانه لم يكن طريق مشهور بطريق المسلمين حتى يطلب ولا وجه للايراد عليه بانه لا يلائم
للمسلم ان يطلب طريق اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام اصلا كيف ولا يسوغ ان
يعمل بطريقهما اذا كان مخالفا لدين الاسلام اذ المراد طريق الحق للمتقدم ومن
شهرتهما حمل عليهما لا انهما مخصوصان بالارادة وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل
في وجه تمريض هذا الوجه من انه لا يليق لمسلم امة محمد عليه السلام طريق اصحاب موسى
وعيسى ولو كان قبل النسخ والتحريف لعدم جواز العمل الان بطريقهم ولو اريد
الاصول الاعتقادية المتفق عليها لم يكن للتخصيص بهما وجه وما قيل ان تخصيصهما
لوجود امتيهما في زمن نبينا محمد عليه السلام ومخاطبته عليه السلام كلتا الامتين
ودعوته اياهما الى الاسلام ونزول القران في اسائتهما معه عليه السلام فلا يصلح
مخصصا اذ لا معنى لطلب طريق قوم دعاهم نبينا عليه السلام الى الاسلام كما ساءوا
معه ونزول القران في اسائتهم وانهم كانوا قبل على الحق ولا ادخل في مرتبة من ذلك
انتهى فعلى هذا المناسب ان يراد بالمغضوب عليهم المخزونين من ذلك المغضوبين والضالين تابعوهم

وقرئ صراط من انعمت عليهم نسبه القرطبي والسيجاوندي الى ابن عمر بن الخطاب وابن الزبير رضي الله عنهم وزاد في البحر ابن مسعود وزيد بن علي رض والانعام ايصال النعمة قيل عداه ان كان مقتضاه تعدية الانعام بالى الا انه عدى بعلى اشارة الى علو مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم عليه فكانه نزل النعمة عليه من عالي واعترض عليه بانهم قد صرحوا ان امر الصلة موقوف الى السماع وقد عرفت حكي النقل في القاموس انه عدى بعلى وبالباء على حسب معانيه فلا يقتضي نكتة قال في القاموس النعم بها الله عليه وانعم بها اقول لم ينكر ذلك القائل ما في حواشي مراده انهم راعوا في اللغات والتعدية المناسبة فتلك المناسبة عدي بعلى وهذا في غاية الظهور وهي اي النعمة بالكسر فانه صيغة الفعلة للحالة وقوله يستلذها الانسان اي بعده لذيذا فان السين للعد ولهذا عدي بنفسه ولو كان السين للطلب يتعدى الاستلذاذ بالباء ممعنا وح ولكن اللذة فاطلقت لما يستلذه قيل اطلقت اي جعلت في العرف مطلقة اي عامة شاملة لكل ما يستلذه الانسان سواء كانت حالة ملائمة او غيرها كما ان هو ما كانت خاصة في اصل اللغة للحالة الملائمة فالمراد بالاطلاق ما يرادف العموم والشمول كما في قول صاحب الكشاف واطلق الانعام اه وبهذا عداه باللام لانه يرادف الاستعمال يعدي بعلى فلا يرد ما قيل ان حق العبارة ان يقول على ما يستلذه الانسان لان صلة الاطلاق انما هي كلمة على فكانه قصد الاختصاص وح اراد انها اختصت في العرف لما يستلذه الانسان من الامور الملائمة المورثة كالجماع المورث للذة الانزال لتلك الحالة انتهى على انه يرد عليه انه يلزم على هذا التوجيه ان تكون النسبة بين المعنى اللغوي والعرفي تباينا لا عموما مطلقا من جانب العرفي فيلزم ان تكون الحالة الملائمة التي هي اعظم افراد النعمة خارجة عن المعنى العرفي ولا يلزمه ذو طبع سليم مما ذكرنا من كون المراد بالاطلاق العموم والشمول مع سلامته عن التزام التاويل البعيد فيصح جعل صلة اللام دون كلمة على بقيد فائدة قول صاحب الكشاف واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان شمول النعمة يوجب شمول الانعام على ابلغ وجه فالحق احق بالاتباع اقول الفرق ابين المطلق

عصام الدين

صدر الدين

صدر الدين

سيد صبغة الله

صدر الدين

انتهى

والعام بان المطلق موضوع للماهية لا بشرط شيء والعام موضوع للماهية بشرط الاستغراق لافراده ولذا اعترض على صاحب الكشاف بانه لم يفرق بينهما فقال واطلق الانعام ليشمل كل انعام واجابوا بان معنى قوله اطلق جعل غير مقيد بمعنى لم يقيده بمفعوله الذي يتعدى اليه بالباء ليستغرق كل انعام نعمة كما في اياك نستعين ولما كان هذا الشمول ادعائيا قال لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم يبق نعمة الا اصابته واشتملت عليه فان نعمة الاسلام لاشتمالها على سعادة الدارين هي النعمة كل النعمة فمن فاز بها فقد انعم الله عليه بالنعم كلها فلفظ فاطلقت اما بمعنى استعملت ان جعلت مطلقة بغير مقيدة بشيء او جعلت مطلقة بالمعنى الذي سبق فلما لم يصح المعنيان الاخيران ههنا تعين المعنى الاول فوجب ان يتعدى بعلى فلا يرد في التوجيه الذي ذكروا اما جعله بمعنى جعلت مطلقة عامة شاملة فناشئ من عدم الفرق بين المطلق والعام وايضا معنى قوله ثم اطلقت لما يستلذه الانسان انها نقلت عن المعنى اللغوي وهو الحالة المستلذة الى ما يورث تلك الحالة اطلاق الاسم المسبب على السبب فلا باس في التباين بين المعنى اللغوي والعرفي ولا باس ايضا جعل ما يوجب تلك الحالة الملائمة التي هي اعظم النعم بالمعنى اللغوي نعمة بالمعنى العرفي وامثال ما ذكرنا من نقل اسم المسبب الى السبب فان تحيصي ولا مدخل فيه لسلامة الطبع وانما هو سماعي راجع الى التتبع وايضا ان اراد بقوله ما ذكرنا من كون المراد بالاطلاق العموم والشمول يفيد فائدة قول صاحب الكشاف واطلق الانعام ليشمل كل انعام ان الاطلاق في قوله ايضا بمعنى العموم والشمول فقد عرفت ف ده وان اراد ان الاطلاق بمعنى الشمول في كلام المص يفيد فائدة قول صاحب الكشاف وانه لم يكن ذلك بمعنى العموم والشمول ففيه انه يكفي في شمول قوله انعمت عليهم من غير احتياج الى ما قاله صاحب الكشاف فهذا الكلام من المص بمنزلة ذلك الكلام من صاحب الكشاف فف دم ظ وقوله في التعليل لان شمول النعمة يوجب شمول الانعام على ابلغ وجه مم فان معنى شمول النعمة شمولها للافراد وهو لا يستلزم

والعام

شمول الانعام في قوله تعالى انعمت الا باعتبار كونه غير مقيد بشيء كما مر فنحن احق

بان نقول فالحق احق بالاتباع   من النعماء النعمة بالكسر ماخوذ من النعمة بالفتح

وهي اللين فهي خير بعد خير لا غير كما لا يخفى يقال نعم الشيء نعومة ونعمه اي صار ناعما لينا

والمذكور في الصحاح ان النعمة بالفتح التنعم يقال كم ذي نعمة لا نعمة له اي كم ذي

مال لا تنعم له وبه فسر المص النعمة في الدخان والمزمل في بعض النسخ فاطلقت

لما يستلذه الانسان من نعمة الاسلام وهي الدين قيل فعلى هذه النسخة يكون قوله من نعمة

الاسلام بيانا لقوله ما يستلذه وضمير هي راجع الى نعمة الاسلام ولا ينافي هذا ما سبق

من ارادة الشمول في العموم لكل ما يستلذه الانسان لان نعمة الاسلام لاشتمالها على

سعادة النشاتين نعمة مشتملة على النعم كلها فمن فاز بها فقد حاز بحذافيرها

صح به عند السيد واقول هذا الكلام يستلزم ان يكون المعنى العرفي مخصوصا بنعم الاسلام

وان اراد ان معنى فاطلقت انه اطلقت ههنا لا بيان المعنى العرفي كما في النسخة الاولى

فنقول لا يساعده قوله وهي في الاصل وقوله ونعم الله تعالى قوله والمراد ههنا القسم الاخير

وما يكون وصلة الى نيله من القسم الاخر نعم ما ذكره صحيح في كلام الكشف ولذا صرح

عند السيد ما فيه كما سبق   ونعم الله تعالى لا يخفى ان مراد المص بيان المعنى المراد من قوله

انعمت عليهم لا بيان مطلق النعمة ولذا اضاف الى الله تعالى فلا وجه لما قيل انما اضاف

الى الله تعالى مع ان المراد تقسيم مطلق النعمة تنبيها على ان مطلق النعم من الله تعالى

لا تحصى ان لا تطاق عد انواعها فضلا عن افرادها فانها متناهية واصل الاحصاء

ان الحاسب اذا بلغ عقدا معينا من عقود الاعداد وضع حصاة ليحفظ بها فمعنه

ايذان بعدم بلوغ مرتبة معتد بها من مراتبها فضلا عن بلوغ غايتها فمعنى قوله لا تحصى

ان انواعها اشتى ما كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان لا تضبطوا

اعدادها ليس بذلك   دنيوية واخروية هذا لا ينافي ان يكون بعض افراد

النعمة دنيوية واخروية فان معنى كونها دنيوية ان يكون موجودة في الدنيا ومعنى

كونها اخروية ان يكون موجودة فيها فلا يرد ان معرفة الله نعمة في الدنيا والاخرة فيجب

واما على

اي الى اهل الصدر تبع في هذه
الى الشارح السيد سره

اي الصدر الدين

واما على نسخة الواو فمعرفة الله تعالى وان كانت واحدة في الدارين الا

انها نعمة دنيوية حدوثا واخروية بقاء فليس كذلك وانما ينافي ظاهرها وقع في بعض

النسخ بكلمة او فلا بد ان يحمل على منع الخلو فيكون كالتاكيد لقوله تنحصر في جنسين

قال بعض المفسرين الانعام ايصال النعمة وهي في الاصل الحالة يستلذها الانسان

ثم اطلقت على ما يستلذه النفس من طيبات الدنيا ونعم الله تعالى مع استحالة احصائها

تنحصر اصولها في دنيوي واخروي الى اخر ما قال فورد عليه انه بعد ما اخذ في مفهوم

النعمة كونها من طيبات الدنيا كيف يصح تقسيمها الى دنيوي واخروي فلا بد في دفعه

من ارتكاب تكلف   كنفخ الروح الظاهر ان مراد المص نفخ الروح المجرد وهو

افاضة النفس الناطقة قال المص في سورة الحجر عند قوله تعالى ونفخت فيه من روحي

واصل النفخ اجراء الريح في تجويف جسم اخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار

اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملا لها

في تجويف الشرايين الى اعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا ولو اريد الروح

الحيواني اعني ذلك البخار فمعنى نفخ فيه ارسله في البدن ادخاله في العروق ثم قال

ان اريد الروح الحيواني فمعنى نفخ فيه جعله حيا بنفخه كما اشار اليه المص في سورة

ص حيث قال في بيان معنى قوله تعالى ونفخت فيه من روحي ان احييته بنفخ الروح

فقد خصص من غير مخصص بل اشار المص في موضعين الى توجيهين لان

كلا منهما مخصوص بالروح على تقدير فان في الاحياء يكفي البخار وهو الروح

الحيواني بل لا بد فيه من تعلق النفس الناطقة بها وهو الروح المجرد   وازالة

بالعقل والمراد به القوة العاقلة فان للنفس الناطقة قوتين عاقلة بها تعقل

العلوم الفائضة من المبدا الفياض كعلوم الكليات والجزئيات المجردة وقوة

عاقلة بها يدبر امر البدن ولو اريد بالروح الروح الحيواني فالمراد بالعقل

يلزم ان تكون النفس الناطقة ايضا على كلا التقديرين للمراد من قوله ما يتبعه

ادراك الكليات فانه تابع لتلك القوة العاقلة وتسمى نطقا وكذا يتبع ذلك

العقل ترتيب تلك الكليات على وجه يؤدي الى المجهول ويسمى فكرا وكذا يتبعه
فهم ما ادى اليه وهو المراد بقوله كما الفهم بديع اشراقه وهو ادراك الكليات و
الجزئيات تصورية كانت او تصديقية والفكر هو ترتيب امور معلومة للتادي
الى المجهول والنطق قيل الى الباطني وهو ادراك الكليات فيلزم التكرار ولهذا
فسر القائل الفهم بفهم الخطاب ولا يبعد ان يراد بالنطق الظاهري وهو
التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه ولما كان تكميل الاشراق به عدم الروحاني
بل نقول ان القوى الحاسة سواء كانت باطنة او ظاهرة جسمانية ايضا فعدها
من القسم الثالث لكن بل الروح الحيواني ايضا والقوى الحالة كالنامية والغاذية و
والماسكة وغيرها من القوى البدنية الغير الدراكة من الصحة فيه اشارة
الى ان الصحة وهبي محض لا دخل فيه للمعالجات الطبية والاحكام المتغيرات
فانها انما تنفيس من حفظ الطبيعة الصحة وازالة المرض والكسبي هو ايضا
ينقسم الى روحاني وجسماني والى مشترك بينهما وفي كلامه اشارة اليها فقوله
تذكية النفس اشارة الى الروحاني وقوله وتزيين البدن اشارة الى الجسماني وقوله
وحصول المال والجاه بالرفع عطفا على قوله تزيين البدن اشارة الى ما هو مشترك
بينهما فان حصول المال والجاه قد يؤثر في تهذيب اخلاق النفس والبدن وما قيل
ان اصحاب الاموال والمناصب اكثرهم بخلا وخيلاء وظلما ومخرة الا من عصمهم الله تعالى
وقليل ما هم فلا يقدح كما لا يخفى ولهذا لم يبين اقسام الكسبي كما بين في الوهبي
والثاني هو ايضا ينقسم الى وهبي وكسبي وقوله ان يغفر له ما فرط منه ويرضى عنه اشارة الى روحاني
وهبي ان لم يسبق تبوئه في الدنيا وكسبي ان سبق وقوله ويبوي في اعلى عليين اشارة
الى جسماني فانه لم يكن تلك التبوئة مسبوق بعمل بل بمحض موهبته تعالى وان كانت مسبوق بعمل به
واما ما قيل ان التبوئة في اعلى عليين نعم روحانية كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين
حيث لم يقل مع النبيين والصديقين والشهداء فانه ليس لتفضيل الملائكة بل لان مقامات
الملائكة وقربهم من الله قرب معنوي واستغراقهم في انوار قدس الجبروت وانغماسهم في بحر وحدة

اللاهوت

اللاهوت لذات روحانية فانه اراد ان نفس تبوئة الملائكة في اعلى عليين نعمة
روحانية فلذلك كذلك فان الملائكة ليست الا اجساما لكنها لطيفة فانه اراد ان لها ايضا
في تلك المرتبة نعم روحانية فالامر كذلك لكن لا يفيد ما ادعاه واعلم ان كلام المغفرة
والرضا او التبوئة جار في كل من المكلفين فلا بد ان يجعل ما فرط من الانبياء عليهم السلام
من الامور المغفورة كما قال تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما
تأخر قال المص هنا اي جميع ما فرط منك مما يصح ان يعاقب عليه ويمكن ان يجعل الاول
اشارة الى المذنب والاخيران الى المعصوم عن الذنب فلا وجه لما قيل ان في الاول نوعا
من سوء الادب وفي الثاني قصورا في حق المذنب لان التوزيع يقتضي ان يقتصر على
المغفرة في حقه وليس كذلك فانك قد عرفت انه لا وجه للقول بان فيه نوعا من سوء
الادب بعد وروده في النظم واما قوله وفي الثاني قصور فنقول فعلى ما نقلناه من
الاول اشارة الى المذنب والاخيران الى المعصوم لا تقابل بين المغفرة والرضا
والتبوئة فيجتمعان مع المغفرة في المذنب ويفترقان عنها في المعصوم عن الذنب
اشارة الى الجواب عنهم ابد الابدين مبالغة كما يقال ازل الازال
اذ الازل ما لا اول له فازل الازال اشارة الى سبق ذلك الشيء على كل شيء مبالغة
وكذا الابد ما لا نهاية لوجوده فما يكون ابدا بالنسبة الى الابديين الذين لا نهاية لهم
لابد ان لا يكون له نهاية وفيه مبالغة وقوله الابدين مجرور بجوز ان اسم فاعل يجوز
ان يكون كالابدين كالارضين ويقال ابد الابد وابد الابدين والاباد وابد الدهر وابيد
الابيد بمعنى والمراد بها هنا القسم الاخير يكون الجاء اي يكون وصلة الى نيل من
القسم الاخر بفتح الخاء والمراد تذكية النفس عن الرذائل تحليتها بالاخلاق
والملكات الفاضلة فانها اي الوصلة ليست الا واما غيرها فاما هو وصلة الى
نيل الوسائل لا الى نيله ولعل مراد المص الاشارة الى وجه اخر غير ما تقدم
فهذه وجوه اربعة الاول ان يكون المراد المؤمنين والثاني الانبياء والثالث الحجاب
موسى وعيسى عليهما السلام والرابع ان يكون المراد المنعم عليهم بالنعم الاخروية

وما يتوصل اليها من النعم الدنيوية   بدل من الذين على معنى اقول هذا قول
لبعض علماء وجماعة ضعفوه وقالوا ان غير اصل وضعه الوصف والبدل بالوصف ضعيف
وصاحب الكشاف اختاره والمص البدل لما عرفت ان فائدته اكثر وقوله على معنى
ان المنعم عليهم هم الذين سلموا الى اى اذا جعل بدلا اريد بالصلة الذات ليصح قصد
تكرير العامل حكما وتعيين المبهم فيوجد فيه تلك المبالغة المذكورة سابقا ففي هذا
الكلام اشارة الى الفائدة العامة والخاصة فقول من قال اشارة الى النكتة
الخاصة بالمقام وهو التنصيص على ان غير المغضوب عليهم هو الذين شهد لهم
بالانعام عليهم وترك النكتة العامة وهو التاكيد لكمال الاستظهار وانسياق
الاذهان اليه من غير تنبيه قياس من عدم التنبه بتنبه وحاصل الجواب ان ضعف بدلية
ما هو وصف بالفعل لا يوجب ضعف بدلية ما هو وصف بحسب الاصل فالبدل في الآية
اوضع من الصفة لان العبرة للمعنى وعليه مدار البلاغة فقول من قال قيل هو بدل
من الذين ولا يخفى ذلك لان غير اصل وضعه الوصف والبدل بالوصف ضعيف
ليس بذلك لانه اصل وضعه وان كان ذلك لكن يراد ههنا النكتة الذات كما عرفت
والانعام يقل غير الذين غضبت عليهم واضللتهم مع كونه مناسبا لانعمت لان المقام
افاده كونهم مغضوبا عليهم والضالين لا كون غضبهم وضلالهم من الله تعالى وكم
بينهما قال ابن الجنى لما ذكر انعمت صرح الخطاب تقربا بذكر نعمته واسنادها ولما ذكر
الغضب زوى عنه اسناده تأدبا اى انت ولى الانعام وهو الفايض من جنابك
وهو لا يستحقون ان يغضب عليهم وقيل تبعيد للمغضوب عليهم عن ساحة عز ان
يذكر معهم كما ذكر مع المنعم عليهم اعلاء لقدرهم وقيل تحاشيا عن التصريح بنسبة
الغضب والاضلال اليه تعالى في مقام طلب الالطاف والانعام اقول و لانه سبقت
رحمته غضبه   او صفة له مبينة يحتمل ان يراد بالذين انعمت عليهم المؤمنون
مطلقا والكاملون في الايمان كما يدل عليه قوله الاتى ان المنعم عليهم من وفق للجمع
بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به او الانبياء او اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام

عصام الدين

بحال الاستعارة

اى الصدر

ملا داود

قبل

٧٠

قبل التحريف والنسخ مطلقا او الكاملون في دينهم او المنعم عليهم بالنعم الاخروية
وما يتوصل به اليها من النعم الدنيوية المنعم عليهم بجميع ذلك او في الجملة وكذا يحتمل
ان يراد بالمغضوب عليهم والضالين الذين اريد الانتقام منهم والذين لم يتخلصوا
عن الطرايق السوء او العصاة والجاهلين بالله او اليهود والنصارى فيحصل
ههنا احد وعشرون احتمالا حاصلة من ضرب الثلثة الى السبعة فان كان المراد المؤمنين
مطلقا فالصفة مقيدة على رأى من لم يجعل الاعمال جزءا من الايمان ان حمل المغضوب
عليهم والضالين على المعنيين الاولين واما على رأى من يجعل الاعمال جزءا
من الايمان او حمل المغضوب عليهم والضالين على المعنى الثالث سواء جعل
الاعمال جزءا من الايمان او لا فالصفة مبينة وكذا في ان كان المراد المؤمنين بالايمان
الكامل وكذا ان كان المراد الانبياء عليهم السلام وان كان المراد اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام
قبل التحريف والنسخ فالامر كما اذا كان المراد المؤمنين وان كان المراد بجميع النعم
الاخروية وما يتوصل به اليها من النعم الدنيوية المنعم عليهم فالصفة مبينة مطلقا
بالمعاني الثلثة للمغضوب عليهم والضالين وان كان المراد المنعم عليهم بتلك النعم
في الجملة فمقيدة على المعنيين الاولين لهم ومبينة على المعنى الثالث هكذا
ينبغي ان يحقق هذا المقام ومن لم يتنبه لما قلنا فان قوله والمراد ههنا الخ
اشارة الى وجه رابع حاصله ان المص قد بين ان المراد النعم الاخروية ولا يتصور
ان يقارنها الغضب والضلال او يتأخر عنها فاما ان يكون تلك النعم مسبوقة
بهما كما في عصاة المؤمنين ادخلوا النار ثم غفر الله لهم ورضى عنهم واخرجهم
الى الجنة او لا يكون مسبوقة بهما اصلا كما في الصديقين والشهداء والصالحين
فالمنعم عليهم بالنعم الاخروية لا يكونون مغضوبين ولا ضالين حين ما انعموا في الآخرة
ولا بعده فان اريد بغير المغضوب عليهم ولا الضالين من لم يكونوا مغضوبين ولا
ضالين حين انعم عليهم ولا بعده فالصفة مبينة لان المنعم عليهم في الآخرة لا يكونون
الا كذلك وان اريد به من لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين ولو قبل الانعام كانت صفة

صدر الدين ١١

مقيدة تخصص الموصوف ببعض افراده الذين لم يكن نعمتهم الاخروية مسبوقة
بالغضب والضلال اصلا اقول لا وجه بل لا معنى اصلا لان يراد بغير المغضوب عليهم
ولا الضالين انهم لم يكونوا مغضوبين ولا ضالين حين انعم عليهم فلا بعده
فانه لا يمكن الغضب حين الانعام واما بعده وان كان يمكن امكانا ذاتيا لكن ليس
بواقع في الجنة اصلا وهو ظاهر ايضا لا دلالة للفظ غير المغضوب عليهم ولا الضالين
ان يكون عدم الغضب والضلال حين الانعام وكذا بعده فكيف يراد به ذلك
على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال
فيه اشارة الى انه اذا كان صفة يكون المراد منه الوصف دون الذات كما هو المراد
حين كونه بدلا كما سبق وفي لفظ الجمع اشعار بان التابع والمتبوع مقصودان النسبة
والنعمة المطلقة اثبتت لهم بطريق الصلة والسلامة عن الغضب والضلال بطريق الصفة
فيفهم من ذلك انهم جمعوا بينهما ومعنى كون الايمان نعمة مطلقة انه مشتمل على سعادة الدارين
فكانه نعمة مشتملة على النعم كلها فينصرف المطلق اليها او انه نعمة في نفسه من غير شرط شيء من
الاعمال بخلاف الاعمال فانها شيء منها ليس نعمة مطلقة بل مشروطة بالايمان وقيل المراد
بالنعمة المطلقة ما يكون مقصودا بالذات غير مقيدة بكونه تمهيدا او توطئة لغيره ومقصودا
بالوصف فان الموصوف مقصود بالذات والصفة تابع له على عكس البدل اقول لفظ المطلقة
صفة للنعمة فالاطلاق انما يكون قيد الوصف النعمة او لذاتها وبما ذكره يكون قيدا
للقصد واي شيء ذلك وقوله وهي نعمة الايمان ناظر الى تفسير النعمة بنعمة الايمان
كما اذا كان المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنين ونعمتهم الايمان وقرينة على ما قلنا من ان قوله
والمراد ههنا هو القسم الاخير وما يكون وصلة الى نيله من القسم الاول اشارة الى ان ذلك
غير ما تقدم من الوجوه الثلثة تامل بانصاف فانه خير الاوصاف وما قيل ان المفسر
النعمة المطلقة بقوله وهو نعمة الايمان وكان الظاهر ان يقول وهي نعمة المغفرة والرضا لان
المراد النعم الاخروية لكنه اراد ان يشير الى ان المعتبر في بيان كونه بدلا وصفة هو المنطوق
لانه المذكور صريحا فلا يخفى انه يقال ما ليس بمذكور ولا مقدر في نظم الكلام ان قولنا كذا

صدر الدين

صدر الدين

بدل منه

٧١

بدل منه او صفة له وان كان مرادا فاقول فيه بحث ظاهر فان قوله وهي نعمة الايمان
خارج عن بيان معنى الصفة فانه يتم بقوله على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة
وبين السلامة من الغضب والضلال ولا حاجة فيه الى التعيين بقوله وهي نعمة
الايمان على ان عد نعمة الايمان من المنطوق والمذكور صريحا ليس بظاهر وايضا ان اراد
بقوله وان كان مرادا انه وان اريد بلفظ مخصوص من الكلام فلا يصدق قوله
ما ليس بمذكور وان اراد انه وان اريد بفحواه او بشيء ذلك فليس الامر ههنا
كذلك فانه المراد بالانعام في قوله انعمت عليهم على هذا التقدير نص في ذلك الفاضل
في حاشية هذا المقام قوله المعتبر هو المنطوق لانه المذكور صريحا مبني على ما سبق من
ان المراد بالمنعم عليهم المؤمنون مطلقا مكان الايمان لكونه اجل النعم هو النعمة
لا غير فاذا اطلق النعمة ينصرف اليه بناء على ان المطلق ينصرف الى الكامل وبهذا
الاعتبار معنى انعمت عليهم احسنت اليهم بنعمة الايمان فيكون منطوقا ولا ينافي هذا
كون المراد النعمة الاخروية لانها معنى ثان يدور عليه قصد المتكلم كما ان طويل النجاد
فان منطوقه طول النجاد والمراد طول القامة انتهى فيفهم منه انه اراد به انه وان اريد
بطريق الكناية كما في طول النجاد فيرد عليه انه انما يصح لو لم يكن المعنى المراد جزئيا من
المعنى الموضوع له بل خارجا لازما وههنا كذلك فان النعم الاخروية من افراد
النعمة كالايمان فارادتها منها لا يكون بطريق الكناية فانها لفظ لا اريد به لازم
معناه مع جواز ارادته معه فلا يصح ان يقال ان النعمة الاخروية لازم الايمان
وبهذا الاعتبار يصح ان يجعل كناية وهذا ظاهر وذلك انما يصح باحد التاويلين
اشارة الى انه لا حاجة الى احد هذين التاويلين في تقدير البدلية فان القول
بان النكرة الغير الموصوفة لا يجوز او لا يحسن ان يقع بدلا من المعرفة ليس على اطلاقه
قال ابو علي الفارسي في الحجة قال الرضي وهو الحق يجوز ترك وصف النكرة المبدلة
من المعرفة اذا استفيد من البدل ما ليس في المبدل منه كقوله تعالى بالواد المقدس
طوى اذا لم يجعل اسم الوادي بل كان مثل حطم وضع في العالي انه قدس مرتين

رد لصدر الدين

فكانه حكى بالتقديس وان لم تفد النكرة الا ما افاده الاول لم يكن لما به يكون له
بعد التنفير نحو زيد رجل اجرى الموصول مجرى النكرة اذا لم يقصد به معهود
كالمحلى باللام في قوله اه يعني ان الموصول في حكم المعرف باللام فكما يصح ان يراد به
العهد الخارجي والجنس من حيث هو او من حيث وجوده في ضمن جميع افراده
او في ضمن بعض افراده لا بعينه كذلك يصح ان يريد بالموصول تلك المعاني ايضا فليس المراد
بقوله معهود المعهود الخارجي فقط كما قيل فانه لا يحصل الحق وهو العهد الذهني
هنا من نفي المعهود الخارجي بل المراد به المعهود المعين وذلك انما يكون اذا اريد
المعهود الخارجي والجنس من حيث هو هو والاستغراق ايضا فانه امر معين لا تعدد
فيه واما اذا اريد به الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض افراده لا بعينه كان في المعنى كالنكرة
وهو المسمى بالمعهود الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة كالوصف
بالنكرة وبالجملة وتارة اخرى ينظر الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ او ذا حال
يعني انه يجوز ان يراد ههنا طائفة لا باعيانهم فيكون عهدا ذهنيا فيصح ان يقع
خبر المعهود عليهم صفة له قال السيد السند فان قلت ذكروا انهم المؤمنون مطلقا
ثم نقل انهم الانبياء عليهم السلام او اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ فهو
على الاخرين معهود خارجي تقديري فيكون معينا وعلى الاول مستغرق للكل وهو ايضا
امر معين لا تعدد فيه اصلا فليس هناك معنى لا تعيين فيه قلت يحتمل ان يريد بالمؤمنين
طائفة منهم لا باعيانهم فاذا حمل على الاستغراق كان هو الظاهر تعين ان في الجواب
وجه رابع لتلك الثلثة وهو العهد الذهني كما يدل عليه تشبيهه بقول الشاعر ولقد امر على اللئيم
قدس سره ان اراده طائفة لا باعيانهم لا يناسب في الاية اذ لا وجه لان يبدل صراط
الذين انعمت عليهم الصراط المستقيم للاشعار بان الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط
بعض غير معين من المؤمنين وبالجملة لا وجه لجعل طريق طائفة غير معينة من المسلمين
علما في الصراط المستقيم وجوابه ما قد مناه من ان الغرض بيان استقامة صراطهم ويكفي في
هذا الغرض معلومية جنسهم ولا يلزم ان يكونوا باعيانهم معلومة متعينة واما ما قيل

في جوابه ان مراد السيد قدس سره لطائفة منهم لا باعيانهم طائفة غير معينة من الطوائف
الثلث المذكورة اعني المؤمنين مطلقا والانبياء واصحاب موسى وعيسى عليهم السلام
فانه كل واحد من تلك الطوائف وان كان متعينا لكن لا تعيين لحمل الموصول على واحد
معين منها لانتفاء قرينة دالة في الاية على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل منها على سبيل البدل
وعلى غيرها ايضا فحينئذ هذا الوجه يعرض له الابهام ويصير بمنزلة ما اريد به فرد لا بعينه
اذ ليس المراد بفرد لا بعينه ما لا تعيين له في نفس الامر بل اريد به احد الافراد المتعينة
ابهاما كانت واطلاق لا بعينه عليه باعتبار ان الغرض لا يتعلق بتعينه في الكلام
خلوه عن الدلالة على ذلك فاقول فيه بحث فانه قوله قدس سره تعين ان في الجواب وجه
رابع لتلك الثلثة وهو العهد الذهني لا يمكن حمله على ما قاله بل يهدمه كيف لا وانه لو كان ذكره
بعينه مناقشة اوردها السيد عليه في حاشيته قدس سره وقال بعد قوله ويصير بمنزلة ما اريد به
فرد لا بعينه فقوله قدس سره وتعين ان يكون ما ذكره في الجواب وجها رابعا لتلك الثلثة غير
مسلم والعجب انه كيف يخفى عن مثل هذا الامر الظاهر وظن انه يمكن ان يؤخذ منه كلام يكون
نصرة له قدس سره حتى قال في الحاشية المنقولة عنه فمراده قدس سره بالمؤمنين ما هو الاعم من
الماخوذ بشرط العموم كما في الوجه الاول من تلك الثلثة ومن الماخوذ بشرط الخصوص
كما في الاخيرين والحاصل انه اخذه لا بشرط فيعم الماخوذ بشرط شيء لو هو العموم
والماخوذ بشرط لا شيء اي عدم العموم اعني الخصوص لما تقرر عندهم ان الماخوذ
لا بشرط شيء اعم من الماخوذ بشرط شيء والماخوذ بشرط لا شيء فاراد بقوله طائفة
منهم طائفة كانوا مؤمنين سواء كانوا جميعهم كما في الحمل على الاستغراق او بعضهم
كما في الاخيرين انتهى اقول يعني قولهم المفهوم لا بشرط شيء اعم من المفهوم بشرط
شيء والمفهوم بشرط لا شيء ان المفهوم لا بشرط شيء يتحقق في ضمن هذا او ذلك
لا انه ما اخذ بشرط شيء بعينه هو ما اخذ لا بشرط شيء ويصدق هو عليه وكذا
الماخوذ بشرط لا شيء فاذا اخذ المؤمنون لا بشرط شيء لا يمكن ان يؤخذ بشرط
العموم كما في الوجه الاول وكذا لا يمكن ان يؤخذ بشرط عموم العموم بل بشرط الخصوص

كما في الاخيرين نعم يحتمل ان يتحقق في ضمن هذا وذاك والوقف واضح اذا
تحققت ما قلنا علمت ان ما ذكره لا يصلح جوابا للاعتراض عليه قدس سره فالحق في
جوابه ما كتبت واما اعتراض السيد الشريف قدس سره بهذا الكلام بعينه كما اشار اليه
فجوابه ان نقول لا شك انه يجوز ان يريد بما ذكره طائفة من المؤمنين لا باعيانهم
فاذا لم يحمل على الاستغراق لانتفاء قرينته يتعين الحمل على العهد الذهني ونمنعه مستندا
بانه لما كان يحتمل ان يحمل على كل منهما على سبيل البدل تعرض له الابهام وبعينه لمنزلة ما
اريد به فرد لا بعينه يفضي الى ان لا يكون للنظم معنى محتمل صالح لان يقصد قطعا بل يكون
بحيث يقصد به المعنى المحتمل لو وجدت قرينة ولبس فليس او جعل غير معرفة
بالاضافة اعلم ان لفظ غير اذا وقع بين الضدين فاردت اثبات الاول
ونفي الثاني والسامع يعلم كونهما ضدين فوضعت الاول بغير واضفته الى المضاف
صار معرفة وذلك لتبيينه وزوال ابهامه نحو عليك بالحركة غير السكون فغير السكون
معرفة كانه هو الحركة فكانك كررت ذكر الحركة توكيدا فكذلك المنعم عليهم والمغضوب
عليهم كالضدين فلما اضفت غير الى الثاني ووصفت به الاول صار معرفة لان غير
المغضوب عليهم هو المنعم عليهم وكذا الحكم مثل اذا اضيف الى اسم ووصف به اسم
قبله وقد اشتهر الموصوف بالمماثلة بشئ فانه معرفة لان اشتهار التماثل كاشتهار
التضاد وقال المحقق التفتازاني حاصل الثاني يليق لما بالنا ان غير المغضوب
على تقدير الوصفية صفة المعرفة ولو سلم فلا نم انه نكرة وهذا الكلام مشتمل حسن الترتيب
فما يقال انه اذا كان من قبيل ما اشتهر المضاف بمغايرة المضاف اليه كان معرفة قطعا
فلا يكون من قبيل التقدم خارج بحث فانون التوجه نعم يتوجه ان يقال جواز الوصف
بالنكرة انما يكون اذا اريد البعض المبهم كاللئيم ولا كذلك الموصول ههنا فانه للعموم
وكانه مال الى التعريف الغير وحول عليه ولذا اخره يمكن ان يقال مراد ذلك القائل
انه لما كان من قبيل ما اشتهر موصوف المضاف بمغايرة المضاف اليه كان معرفة
قطعا فلا يكون من قبيل التقدم لنكرة الثاني بل الاول جدليا غير مطابق للواقع

فلا يتجه عليه انه خارج بحث قانون التوجه بعني ان الموجب الاول لم يدع كون غير
المغضوب نكرة حتى يتعرض عليه بانه معرفة بل ادعاه ادعاه السائل وهو الموجه في مقام
المنع الا انه ذكره سندا مناسبا على زعم السائل فالقانون ان يتعرض لاثبات
المقدمة الممنوعة وايضا اذا كان ذلك الجواب جدليا لا يتوجه عليه ما قال نعم يتوجه
ان يقال انه يكفيه جواز ارادة معهود ذهني وان كان خلاف الظاهر وخلاف
ما هو بسبقا وقال السيد الشريف انه مراد المحقق التفتازاني لكلام المص
بما سلمه الكرماني من اصلاحه اياه بما دفعه فالحق انه اجاب المص اولا بان الموصوف
نكرة معنى وثانيا بان الصفة معرفة فعلى الاول لحمل المغضوب عليهم و
الضالين على اليهود والنصارى كما سينقله يبقى لفظ غير على ابهامه نكرة
مثل موصوفه وح نظيره التشبيه باللئيم يسبني وعلى الثاني بحملهما على مطلق المغضوب
عليهم والضالين لكون المضاف مشتهر المغايرة للمضاف اليه فيخرج غير
ويكون الموصوف ح محمولا على احد الوجوه الثلثة المذكورة اولا فيتوافق
الصفة والموصوف في التعريف لفظا ومعنى وجاز ان يراد به الموصوف
ما لا توقيت فيه على امر ويوصف بالمعرفة نظرا الى اللفظ ونسب المحقق الجرجاني
في تحقيق المقال والتشبث باذيال الجدال انت خبير بان حمل الذين انعمت
عليهم على معهود ذهني ينافي الحمل على الاستغراق وعلى العهد الخارجي تقديري
فان الحمل على الحال الذهني انما هو على تقدير ان يراد الحقيقة من حيث وجودها
في الخارج في ضمن بعض افرادها فالحمل عليه انما هو عند قرينة البعضية واما
الحمل على الاستغراق فانما هو على تقدير ان يراد الحقيقة من حيث وجودها
في الخارج وعند انتفاء قرينة البعضية فانه اذا اريد الحقيقة من حيث
الوجود وانتفى قرينة البعضية يحمل في المقام الخطابي على الاستغراق دفعا
للترجيح بلا مرجح فان قلت ما ذكر انما هو على تقدير ان يكون معنى العهد الذهني
هو البعض بشرط عدم الاستغراق واما اذا كان معناه هو البعض لا بشرط

البحث على السيد الشريف قدس سره بهذا الكلام
صدر الدين ١١١

صدر الدين ١١١

شيء حتى يكون وما عند تحقق الحكم بالنسبة الى الجميع اتفاقا فلا منافاة بينهما فلنا
في الية لا بد من قرينة تفيد ارادة البعض فيلزم المنافاة من حيث الارادة وان لم يكن
في نفس الامر والواقع منتشر واما التنافي بينه وبين العهد الخارجي مطلقا فظاهر لانه
ان يكون العهد الذهني والاستغراق وكذا العهد الخارجي التقديري فمهما تحقق فالحمل
على العهد الذهني مرجوح جدا ولذا لم يلتفت المحقق اليه فالتمسك به ليس في مقام
التحقيق وبانه هذا المعنى للمغضوب عليهم والضالين بعيد غير متبادر من العبارة مذكور
بصيغة التمريض بعد هذا فبناء الجواب التحقيقي عليه اعتراف بفساد الوجوه التي نقلها
المرضية له والف فيه بما عرف سابقا من انه لا يناسب المقام وان امكن التصحيح فانه
عدم المناسبة مما لا شبهة فيه وعن ابن كثير نصبه على الحال فحينئذ لا بد ان يراد بالمغضوب
عليهم والضالين اليهود والنصارى فحينئذ لا يتعرف بغير وليت شعري ما ذا اراد بقوله
نصبه على الحال اذا اريد بالذين انعمت عليهم غير معين لئلا يتعرف غير والعاقل ذلك الفاضل
وبالضمائر المعنى اذا اريد معين كما هو الحق فحينئذ لا شبهة فيه وقيل نصبه على الحال صحيح على اي
تقدير بحمل الغير بمعنى المغاير وجعل الاضافة لفظية وفيه ان لفظ غير بمعنى المغاير لم يثبت
في كلام من يعتد به وان وقع في عبارات المصنفين ولعل من يعترض بان هذه القراءة قراءة
رسول الله عليه السلام كما في الكشاف لان القراآت كلها متواترة او غير متواترة منه عليه السلام
وجه وجه وقد تكلف شراح الكشاف بوجوه اوجهها ما قال صاحب الكشف وهو ان كل واحدة
من السبع المتواتر تنسب الى واحد من الائمة لاشتهاره بها وتفرده منها باحكام خاصة في
الاداء واما غيرها فاذا ظهر فيها امر الرواية ولم يشتهر بها نسبت اليه عليه السلام ولا يلزم
من ذلك اعتبار دون انتهى وفي قوله ولا يلزم اشارة الى رد ما في الحواشي القطبية من ان
مراده عادته عليه السلام وتبعه الطيبي وزاد قوله قبل العرضة الاخيرة قيل كان رسول الله
عليه السلام يعرض القرآن على جبرائيل عليه السلام ويقرأ عليه في شهر رمضان في كل عام والعرضة الاخيرة
هي العرضة التي لا عرض بعدها فعلى هذا لا يكون لهذه الزيادة كثير فائدة ووجه الرد انه ورد
بان القراءة الشاذة معتادة للنبي عليه السلام بعيد ولهذا رجح هذا التوجيه السيد السند قدس سره

وقال

وقال وهذا اولى من الضمير المجرور انما قيد بقوله المجرور لانه لا وجه لجعله حالا من
الضمير المرفوع في انعمت لان غير المغضوب عليهم انما هو حال المنعم عليهم لا حال المنعم
والقول بان التقدير عندك او بغضبك صحيح يصح جعله حالا منه فانه غير المغضوب عليهم
عندك او بغضبك وصف اعتباري قائم بالمنعم تعالى لا ينبغي ان يرتكب وكذا لا ينبغي ان يرتكب
حمل قراءة الجر على الجوار ولا جعله حالا من الذين كما قال به المهدوي لان الحال من المضاف اليه
الذي لا موضع له لا يجوز ولانه يلزم اختلاف العامل في الحال وذيه على صاحبها النعت
لان حرف الجر اداة يوصل معنى الفعل الى المجرور والمجرور وحده منصوب المحل بالفعل
وبهذا الاعتبار وقع ذا حال لا انه مرفوع المحل في عليهم الثانية هو المجرور لا المجموع
الجار والمجرور حتى يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من خواصه والقول
بان الجار والمجرور في محل النصب او الرفع مساهلة في العبارة اتكالا على ما تقرر
في القواعد كذا قال السيد الشريف وقال اليمني فيه بحث اذ معنى الفعل اذا وصل الى
ما بعده بنفسه يوجب رفعه او نصبه واما اذا وصل بواسطة حرف الجر فايجابه
لاحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك يلزم ان يكون البصرة والكوفة في قولك سرت من البصرة
الى الكوفة واما منصوب المحل او مرفوعه لوصول معنى الفعل اليه بواسطة من والى ولم
لم يقل به احد اقول كيف ينكر القول به مع ان الرضي قال اذا تعدى الفعل
بحرف الجر فالجار والمجرور في محل النصب على المفعولية والتحقيق ان المجرور وحده
منصوب المحل لا مع الجار لان الجار هو الموصل للفعل اليه كالهمزة والتضعيف
لكن حالات الهمزة والتضعيف من تمام صيغة الفعل ولم يتصل به كالجار في المفعول
توسعوا في اللفظ وقالوا هما في محل النصب انتهى وهذا صريح فيما قاله قدس سره واما ما قيل
من ان الاعراب المحلي انما يكون فيما لم يكن له اعراب لفظي والمجرور له حظ من الاعراب بخلاف
الجار والمجرور فقد لاح المجرور لما كان ظاهرا في غلبة الاعراب جاره وقد وصل
معنى الفعل اليه فيلزم ان يكون عمله في محله فتأمل ومما قررنا ظهر انه لم يصب من قال
العامل في الحال حينئذ انعمت واما في الحال لفظا واما في ذي الحال اعني الضمير المجرور في عليهم

حالا مجرورا بالجر

صدر الوكيل

فلان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل الى مجروره فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل
وبهذا الاعتبار وقع ذا الحال اما اولا فلانه عطف قوله وذو الحال لحال ادخال غير
المراد فيه ونحن ما ادخلنا فيه بل في الحكم بان العامل المعنوي في الحال اذ ادخلنا لان الدليل
الذي اورده كما يدل على الاول يدل على الثاني بل سوقه على الاول اولى لعدم قوله
بهذا الاعتبار وقع ذا الحال واما ثانيا فلانه قد عرفت ان الدليل الذي ساقه في ذي الحال بعينه
يدل على ان العامل في الحال ايضا ذلك وبما ذكرنا من ان العامل في الحال وكذا في ذي الحال
المعنوي لا يتوجه ما قيل انه يلزم اختلاف العامل في الحال وذيها لان العامل في الحال
على ما ذكره هو المعنوي واما العامل في ذي الحال فحرف الجر ليس الامر كذلك ان الرضي قال والحق
انه يجوز اختلاف العاملين على ما ذهب اليه المالكي فمفعول في ضربي زيدا قائما تقديره
ضربي زيدا حاصل قائما فالعامل في الحال حاصل وفي صاحبها ضربي فان المعنى ان
ان ضربه زيدا حاصل وقت كونه قائما اي ذاته ان ضربه زيدا حال كونه قائما حاصل
والوقف خلاف او بالنصب اي غير فيكون ما بعده اعني تفسيره لما قبله فيجب ان يكون
مساويا لما قبله او احص لامتناع تفسير احد المتباينين بالآخر وتفسير الاخص
بالاعم فان كان المراد بما بعده الذين لا غضب عليهم اصلا وبما قبله المؤمنون
الكاملون في الايمان او كان المراد به الذين سلموا من العذاب لا بد ولو بعد حين
وكان المراد بما قبله مطلق المؤمنين كان تفسيرا بالمساوي والمعنى اعني بهم وان اريد
بما قبله مطلق المؤمنين واريد بالمغضوب عليهم ما لا غضب عليهم اصلا كان تفسيرا
بالاخص وكان المعنى اعني منهم بعضا فالقول بان التفسير لا يجوز ان يكون اعم
ويجوز ان يكون اخص تحكم بل نقول انهم يقولون لا يجوز التعريف بالاخص وانه يجوز
بالاعم فالقول في التفسير بخلاف ذلك مما لا سند له بل الظاهر انه يجوز الاعم انما الكلام
في الاخص فقط كما يشهد به ما ورد استعماله وقوله وكان المعنى اعني انهم لا يخفى
ما فيه او بالاستثناء قيل ان متصل بقوله ان فسر النعم بما يعم القبيلتين المؤمن
والكافر والا فهو منقطع اقول المص انما قال ان فسر لانه لو لم يفسر بما يعم القبيلتين

75

تعين ان يكون بدلا او صفة فان كونه للاستثناء انما يكون اذا لم يصح البدلية والصفتية
ولو فسر بما يعمهما وقرئ بالنصب تعين ان يكون بتقدير اعني او للاستثناء او يشبهه
تقييد الاستثناء بقوله ان فسر انه لا يصح بتقدير اعني على هذا التفسير فلا تغفل
والغضب ثوران النفس اي هيجانه الدم وغليانه والحق ان المراد من النفس ليس النفس
الناطقة على ما صرحوا وقوله ارادة الانتقام الظاهر انه مفعول له ولهذا قال
المحقق التفتازاني في شرح المفتاح الغضب حركة النفس مبدؤها ارادة الانتقام
وصرح في شرح الكشاف بان ارادة الانتقام سبب الغضب واما ما قيل يجوز ان يكون غاية
متأخرة ولهذا قال شرح المقاصد انه كيفية تعرض للنفس تتبعها حركة الروح الى الخارج
طلب الانتقام وذكر المحقق الشريف انه سبب قريب لارادة الانتقام سبب بعيد له
لكونه سببا من ارادته وفيه نظر فان ارادة الانتقام وان كانت غاية متأخرة
لكن لا معنى لكونه علة ومفعولا له كما لا تأديب في قولك ضربت تأديبا وهو ظ وقال بعض
المحققين يمكن التوفيق بما ذكره الامام الرازي من ان ارادة الانتقام غاية
للغضب نعم شهوة الانتقام بمعنى الميل اليه متقدمة على الغضب فمن قال ان ارادة
الانتقام سبب الغضب اراد بالارادة الشهوة ومن قال ان الارادة سبب من
الغضب اراد المعنى الحقيقي ولا يبعد ان يقال ارادة الانتقام مقدم على الغضب
وبعد الغضب تتأكد فيفضي الى الانتقام وبهذا يمكن التوفيق فتأمل وبالجملة وان كان
هذا المعنى مختصا بذوات الانفس ويستحيل على الله تعالى وجب حمل ما اسند اليه تعالى على معنى
الحقيقي ولهذا قال فانه اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى والغاية على ما مر في
الرحمن الرحيم وغاية القريبة ارادة الانتقام والبعيدة هي الانتقام على ما
وقت والظاهر ان المراد الانتقام وقيل يجوز ان يراد به ارادة الانتقام
كما جاز ان يراد بالرحمة مجاز ارادة الانعام من باب اطلاق السبب
على سببه القريب انتهى وفيه اشارة الى سبق رحمته غضبه حيث اعتبر ارادة
الانتقام لا نفس الانتقام وما قيل من ان ارادة الانعام وان ارادة الانتقام

[illegible]

ليس شي منهما فعلا لان ارادة الفعل ليست فعلا فلا تدخل تحت الضابطة التي ذكرها
من ان اسماء الله تعالى انما تؤخذ آه فضعفه ظ فانه اطلاق بحسب المجاز شايع وقولهم
ان اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي هي انفعالات
معناه على ما عرفت الحصر الاضافي بالنسبة الى المبادي المذكورة وهو لحكمتها فلا ينافي ارادة
غير الافعال كيف وحمل ارادة الفعل مما لا يدل عليه عقل ولا نقل وكذا اقول في ذلك القائل
من ان الوصف بالانعام والانتقام اشد في الترغيب والترهيب من الوصف بارادتهما
فانه على تقدير تمامه لا يدل على عدم جواز ارادتها بل نقول ان فيه تنبيها على ان مراد
الله لا يتخلف عن ارادته تعالى بل نقول ان فيه زيادة مبالغة ليست على تقدير ارادة الانعام
بالفعل وفي الكشف فان قلت ما معنى غضب الله قلت ارادة الانتقام من العصاة
وانزال العقوبة بهم وان يفعل بهم ما يفعله الملك اذا غضب على من تحت يده والظاهر ان مراده
كما قاله المحقق التفتازاني انه مجاز مرسل بسببية هو ارادة الانتقام ومن وان قوله
وانزال بالكسر معطوف على الانتقام وكذا ان يفعل وقال السيد الشريف قدس سره اشار الى انه
الاستعارة التمثيلية وهي تشبيه حال الله تعالى مع العصاة في عصيانهم اياه وارادة الانتقام
منهم وانزال العقوبة بهم بحال الملك اذا غضب على من عصاه واراد ان ينتقم منهم وانزال بهم
العقوبة وقال شيخنا لعقد القيل انه اشار الى علاقة المشابهة حيث قال ان يفعل بهم
ما يفعل الملك اي مثل ما يفعله والظاهر ان الكشف فقال هو ارادة الانتقام وانزال
العقوبة برفع اللام كما في النسخ المعول عليها وقال ايضا يلزم على ما ذكره التفتازاني
ان لا يكون لقوله وانزال العقوبة بهم فائدة اذ في الانتقام استغناء بعطف عليه
ما بعده وان يكون الغرض للتشبيه مستدركا بل الواضح ان يقول كما ان الملك اذا
غضب على ما تحت يده اراد ان ينتقم منهم والجواب ان فائدته ان في لفظ الانتقام
ايهام ايصال المكروه من طرف المنتقم منهم اليه تعالى ويكون فعله تعالى مجازاة لفعلهم
له تعالى وليس المراد ذلك بل هو انزال العقوبة بهم وانه ليس مقصوده الاشارة الى علاقة
المشابهة بل هو الاشارة الى علاقة السببية ليست الا باعتبار رجوع للمعنى المجازي

فانه

فانه ليس منه تعالى غضب فلا يكون فيه ارادة الانتقام مسببا للغضب بل كما ان الملك اذا اراد
ان ينتقم من الذين يعصونه يغضب ويريد الانتقام فينتقم كذلك الله تعالى يريد الانتقام
فينتقم من غير ان يتحقق الغضب فيه تعالى فالمراد بالغضب فيه تعالى ارادة الانتقام التي
يكون سببا للغضب في حق غيره فسببية الارادة الانتقام للغضب ليس في هذا المقام
بخصوصها بل نوع للمعنى المجازي المراد فلا يكون التشبيه مستدركا بل فيه اشعار الى
العلاقة كما لا يخفى بل قيل لو كان اشارة الى ان فيه استعارة تمثيلية لكانت مما اقتصر
على ما ذكر هو عمدة في الهيئة المشبه بها كما في اولئك على هدى كما جعله السيد الشريف
ان ليس معنى الغضب كذلك بل ليس من اجزاء الهيئة المشبه بها اذ لا نظر له في الهيئة المشبهة
بل نقول لا يصح ما ذكره قدس سره في قول صاحب الكشف معنى غضب الله تعالى ارادة الانتقام الخ
اذ في الاستعارة التمثيلية يكون مجموع الالفاظ الدالة على الهيئة المشبه بها مستعملة في غير
معناها ولا يكون في شيء منها مخصوصة مجازا واستعارة بهذا الاعتبار فلا يكون معنى غضب
الله كما ذكره والا لكان مستعملا فيه وليس كذلك وبالجملة فالغالب ان يكون مراد العلامة
ان يكون الغضب مجازا مرسلا عن ارادة الانتقام والظاهر ان المصنف حمل كلام العلامة
عليه فلهذا لم يلتفت الى احتمال الاستعارة التمثيلية فعلم من قال ان صاحب الكشف
جوز ان يكون اسناد الغضب اليه تعالى من قبيل الاستعارة التمثيلية بان شبه حال الله
مع العصاة في عصيانهم اياه وارادته الانتقام منهم وانزال العقوبة بهم بحال الملك
اذا غضب الخ والمصنف طواه من البين لعدم جريانه في جميع ما اسند اليه مما يجب
صرفه عن الظاهر لا سند له لانه اعتبار التركيب في كلمة مواضع لوجوب كون كلام الظرفين
ووجه الشبه في الاستعارة التمثيلية هيئة منتزعة من امور متعددة كما هو جوابه
فتكثير المؤنة بلا ضرورة تدعو اليه فغير بحث من وجوه فان الحكم بانه جرى سر
على ما ينبغي وان تعلل طي المص بعدم الجريان في جميع ما اسند اليه مما يجب صرفه
عن الظاهر ليس بصحيح فان المناسب تعرض الوجه المعقول وان لم يكن مطردا فان
بعض النكات مخصوص بمحل خاص سيما الاستعارة التمثيلية فانه يحسن فيما ليس

كما روي

السة صنع الله

في سائر الاستعارات فانها ترجح محال الاستعارات المتعددة في محل يمكن حمله على
كما مر جواب ظهر ضعف قوله تكثير المؤنة بلا ضرورة تدعو اليه قيل فان قلت لا حاجة
ههنا الى هذا التأويل لانه يبقى الغضب نعم اذا ثبت له تعالى الغضب يحتاج الى التأويل
كما في قوله تعالى لجع اخوا ورد عليه بانه يلزم ان لا يكون المنفيات في المجاز ايضا كما
انبت الربيع البقل وما بنى الامير المدينة منها ولا يذهب اليه من له عقل سليم فتامل
مراده كما انه يفهم من سؤاله وجوابه ان صرف الكلام عن ظاهره والاحتياج الى التأويل
انما هو في صورة الاثبات فيلزم ان لا يكون المنفيات من المجاز وجوابه ما مع وقع
هذا الايراد وكون المنفيات في المجاز منها لكون اثباتها منها لان معنى الاسناد
المجازي في النفي انه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفي وادى بصورة الاثبات لكان
مجازا صرح به في المطول الظاهر ان حاصله تسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم لكن قوله
ذلك المورد ولا يذهب اليه من له عقل سليم فتامل اشارة الى ضعف هذا القول فان
ما ذكره كلام ظاهري فانه يستلزم ان يكون ما صام نهاري بل انا فيه مجازا مع
انه حقيقة قطعا وان مثل نهارك صائم ان اريد به الاستفهام عن ثبوت الصوم
للنهار في النهار فمجاز وان اراد الاستفهام عن ثبوت الصوم للنهار نفسه فحقيقة
وعلى ما ذكره يلزم ان يكون مجازا قطعا واما التحقيق فما اشار اليه المحقق التفتازاني
في بعض كتبه وهو ان هذا يتفرع على النفي وما يتضمنه من نفي الفعل فان كان اسناده
الى ما هو له فحقيقة والى غيره فمجاز مثل قوله تعالى فما ربحت تجارتهم بنفي ربح
تجارتهم فيكون مجازا بخلاف ما اذا قلت ما ربحت تجارته بل التاجر نفسه فان
ذلك ليس القصد اسناد النفي ومضمونه بل القصد نفي اسناد الربح ولذا اذا
قلت ما نام ليلي بمعنى سهر فمجاز بخلاف ما نام ليلي بل انا نمت في ليلي ومع
هذا انقض خطر بما قررناه في التمثيل بقوله كما انبت الربيع البقل وما بنى
الامير المدينة على الاطلاق مسامحة والحق ان فيهما تفصيلا فانه لو اراد
ان الربيع ما انبت البقل بل المنبت هو الله تعالى وان الامير ما بنى المدينة

بل ابا من

بل البناء هو العملة لكانا حقيقيين وان كان المراد ان الربيع ما انبت البقل بل سببيته
مثلا وان الامير ما بنى المدينة بل سببه مثلا فهما مجازان وتمام التحقيق في حواشي المطول
وعليهم في محل الرفع ظاهره يوهم ان الجار مع المجرور في محل الرفع وفي محل النصب
والتحقيق ما عرفت وقوله لانه نائب مناب الفاعل يشير بان المص اختار مذهب
ابن الحاجب من انه ليس بفاعل واختار عبد القاهر والزمخشري انه فاعل ولذا قال في الكشاف
محلها الرفع على الفاعلية وخلافهم لفظي راجع الى انه هل يقال له في اصطلاح النحاة
فاعل او لا وليس ظاهرا فاعينوا بانهم قال انه ليس بفاعل اخذ في تعريف الفاعل قوله على جهة
قيامه به لخروجه ومن قال انه فاعل لم يجز في تعريف الفاعل ذلك القيد ولكون هذا الخلاف
لفظيا غير مبني على المعنى فلم يكن بعيدا به اطلق عليه في بعض المواضع لفظ الفاعل البتة
كما في سورة الجن فانه قال هناك وفاعله اي فاعل اوحي انه استمع نفر من الجن فقال
هناك الى القائم مقام الفاعل للفعل فقد التزم ما لا يلزم ولا مزيدة لتاكيد ما في الخبر
من معنى النفي يعني ان لا هذه ليست بعاطفة فانها لا تجتمع مع الواو العاطفة واذا اجتمع
تمحض لتاكيد النفي على ما صرح به الرضي هل هي مزيدة والمزيدة عند البصريين انما تقع
بعد الواو العاطفة في سياق النفي لتاكيد والتصريح بتعلق النفي لكل من المعطوف والمعطوف عليه
لئلا يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو فيجوز ثبوت احدهما وكذلك فهما وانهم لكن
نفي صريح لكن كلمة غير متضمنة معنى النفي فجاز وقوع لا في سياقها فقيد التاكيد ولذا ذكره
السيد في شرح الكشاف ولعل الحكم اكثري لا كلي فلا يرد عليه انها قد تكون زائدة في غير
ما ذكر كقوله تعالى لئلا يعلم اهل الكتاب اي لان يعلم وقوله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم وقوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اي غير ذلك ولعل ما ذكرناه من انها ليس كونها عاطفة لا تجتمع مع الواو
العاطفة هو مراد من قال يعني ان لا هذه ليست بعاطفة ليلزم اجتماع حرفي العطف
حتى يتعرض عليه بانه ليس كذلك ورحمكم في قولك العدد اما زوج واما فرد وما جاءني زيد
ولكن عمرو وعلى ان عبد القاهر وابا علي منعا كون اما ولكن في ذينك المثالين للعطف والقول
بانه تعسف فان النحاة عدوهما من حروف العطف تعسف فان جعل النحاة اياهما من حروف

العطف لا يستلزم ان يكون في المتنافيين المذكورين للعطف كما لا يخفى قال الرضي وعطف الحرف عليه
غير موجود في كلامهم فالحق ان الواو هي العاطفة ولا مفيدة لاحد الشيئين غير عاطفة
فظهر تعسف قولهم قال ان بعض المحققين صرحوا بان اما لعطف ما بعدها على ما قبلها و
ان الواو لعطف اما الثانية على اما الاولى فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين
فان قلت كلمة لا في قوله تعالى لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد ان صراط الذين
انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم
فلا وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فائدة ح لتبديل غير بها في تصوير معنى النفي قلت
قلت لفظة لا في اصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى كانها علم له فهي ان جعلت
بمعنى غير ظهر دلالته على النفي وارسخ فيه كذا افاد المدرس في شرح الكشاف واعترض عليه
بعض الفضلاء بان هذا الجواب مع السؤال يدلان على ان لا في قوله كانه قيل لا المغضوب
عليهم بمعنى غير وليس كذلك فان سوق كلامه يدل على انه غير وان قصد به اثبات المغايرة صراحة
وضعوا لا لذات الا انه يتضمن معنى النفي فهي وان كان مقصودا ابتداء لما تضمن النفي فهو
في حكم المذكور ولا في قوله لا المغضوب عليهم مستعمل في معنى النفي الذي لوحظ في لفظ غير
المغضوب عليهم ضمنا اظهارا له وتنبيها على انه في حكم المذكور واما استعمال ذلك النفي
الضمني على وجه يكون النفي ملحوظا على انه وصف ثابت للموصوف بغير كما انه لوحظ في ضمن غير
كذلك فلا يلزم من استعمال النفي على هذا الوجه ان يكون ما ذكر مخالفا لما فيه من اثبات
المغايرة انتهى يعني ان عدم كونها عاطفة مسلم ولكن نمنع قوله فلا وجه له سوى ان يكون بمعنى غير
فان معنى النفي في غير سوى كان لازم معناه على ما يدل عليه كلام السيد الشريف او جزؤه
على ما يدل كلام التفتازاني في شرح المقاصد كما انه ماخوذ على انه وصف ثابت للموصوف
الغير في ضمن لفظ الغير كذلك هو ماخوذ على هذا الوجه من قوله فكانه قال لا فان هذا
القول لاظهار ما في ضمن لفظ غير هذا ويفهم منه ان النفي الذي دل عليه لفظ غير دلالة
التزامية انما هو النفي بمعنى العدول والظاهر انه النفي بمعنى السلب فكان فيه اشارة الى
ترجيح كلام التفتازاني بل نقول النفي في الحقيقة نزاع بين النحريرين فان ما ذكره

السيد

السيد الشريف من ان النفي لازم لمعناه انما هو النفي بمعنى السلب ولا شبهة فيه واما ما ذكر
المحقق التفتازاني من ان النفي مدلول تضمني انما هو النفي بمعنى العدول في كون هذا
النفي ايضا مدلولا تضمنيا شبهة ولذلك لما كان لا في غير معنى النفي جاز انا زيدا
غير ضارب فانه لما كان متضمنا للنفي تمحض حرفا له وصار الاضافة بمنزلة العدم
فجاز تقديم معمول الضارب عليه قال السيد الشريف تلخيص الكلام ان غير وضع للمغايرة
وهي مستلزمة للنفي فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما في الاية فيكون اتيانها تحقيقا
للنفي فيجوز توكيده بلا واخرى يراد بها النفي كقولك انا زيدا غير ضارب اي لست
ضاربا له فيكون نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز ايضا تقديم معمول
المضاف اليه على المضاف قال مولى الكازروني اقول ان اراد ان غير في قول
القائل انا زيدا غير ضارب بمعنى ليس كما يفهم من ظاهر كلامه فهو في غاية البعد وان اراد
انه يستفاد منه ذلك النفي فيمكن ان يقال يستفاد من غير المغضوب ايضا النفي وان يستفاد
من قولنا زيد غير ضارب المغايرة بين زيد والضارب فلا يظهر بما ذكره فرق بين
المثالين فتامل اقول الجواب الحق قد عرفت ان المراد انه لما كان متضمنا لمعنى النفي
قد تمحض له فيقال انا زيدا غير ضارب بتقديم معمول الضارب ويكون بمعنى لست ضاربا
زيدا فيكون الاضافة بمنزلة العدم فلا يستفاد ح منه المغايرة بين زيد والضارب
بخلاف غير المغضوب عليهم فانه وان كان يستفاد منه النفي لكن لم يتمحض له فظهر
الفرق بينهما وهذا ظ ولعل قوله فتامل اشارة الى ما قلنا كما جاز انا زيدا
لا ضارب لعدم المانع من التقديم وهو الاضافة فان قلت ان فيه ايضا اضافة
لان الشيخ الرضي صرح بان لا في مثله بمعنى غير الا انه لما كان على صورة الحرف اجرى
اعرابه على ما بعده كما في الا تقول جئت بلا شيء ورايت لا راكبا فوجب ان
يمتنع تقديم المعمول ايضا قلنا اولا لا نمنع الاسمية لان المتكلم ربما يقصد في نفي الفعل
عن نفسه انا لا ضارب زيدا في مثل هذه الصورة لا وجه لان يقال انه لا بمعنى غير
لانه مقام نفي لا مقام اثبات تغاير الضارب زيدا وثانيا يجوز التقديم نظرا الى صورة الحرفية

لا تنافي الاضافة المانعة من التقدم فانه قيل هناك مانع آخر سوى الاضافة وهو
ان ما في حيز النفي لا يتقدم عليه قلنا ذلك انما هو في النفي بما وان فانهما لدخولهما
على الفعل والاسم اشبها الاستفهام فطلبا صدر الكلام بخلاف لن ولم فانهما
اختصتا بالفعل وعملتا فيه وصارا كالجزء منه فجاز ان يقال زيدا لم اضرب او لن اضرب
واما كلمة لا فانها مع دخولها على القبيلين جاز التقدم معها لانها حرف متصرف فيه
حيث يعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا شيء واريد ان لا تخرج فجاز ان
يعمل ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما ولا تعمل [illegible] بها العامل اصلا والكوفيون جوزوا
تقديم ما في حيزها عليها قياسا على اخواتها كذا افاد قدس سره في شرح الكشاف والضلال
هو العدول عن الصراط السوي المثبت درج في لفظ العدول العدم وجدان الطريق
وهو غير لازم في الضلال ولذا فسره بعضهم بفقدان الطريق السوي سواء سبقه
وجدانه او لا وقال انا عدلنا عن تفسيره بالعدول عن الطريق السوي عمدا
او خطأ لان من طلب الطريق السوي ولم يجده وقعد عنه فهو ضال مع انه لا عدول له
لا عمدا ولا خطأ ثم قال المراد بالعدول عنه ترك سلوكه فانه لا يسلكه اصلا او خرج عنه
بعد ان سلكه ولا يلزم في العدول عن الطريق سبق وجدانه وسلوكه لقوله تعالى ثم
الذين كفروا بربهم يعدلون على احد الوجهين لان الكفرة لم يسلكوا الطريق [illegible]
[illegible] لا انهم وجدوه وسلكوه ثم خرجوا عنه وهو ظاهر وبما قررنا في معنى العدول
اندفع ما قيل الضلال فقدان الطريق الى آخر ما قاله ذلك البعض فقد اشتبه عليه الالفاظ
الواقعة في التعريف وغيره والفرق بما لا اشتباه فيه فان التي وقعت في التوضيحات
يجب حملها على ما يناسب دونها كما هو المشهور بخلاف غيرها وانك لا تسلك في اثبات [illegible]
في لفظ العدول ما تقدم فقول ذلك البعض ولا عدول له اي لا عدول بالمعنى المذكور
الذي يجب حمل التعريف عليه وله عرض عريض من قبيل ظل ظليل والمراد بالمبالغة
في كثرته فالمعنى ان للضلال مراتب كثيرة والتفاوت ما بين ادناه واقصاه كثير
لانه غير متناه بالفعل فانه خطأ البطلان بل غير متناه بمعنى انه لا يقف عند مرتبة

لا يلزم ان يتصور مرتبة فوقها بل كل مرتبة من الضلال يمكن ان يتصور مرتبة فوقها
اقوى منها وغير [illegible] كما هو بالمعنى الاول يحصل بهذا المعنى ايضا قيل ان للضلال
امتدادا وعرضا ومراتب كثيرة متفاوتة تفاوتا فاحشا لما عرفت ان هذا النوع
من الوصف انما يكون للمبالغة كقولهم ظل ظليل قول سلم ان هذا النوع من الوصف
يكون للمبالغة لكن من اين يلزم ان يكون التفاوت بينها فاحشا بل المراد المبالغة
في الكثرة كما عرفت فان قلت ليس للضلال مرتبة هي اقصى المراتب حقيقة بل
كل مرتبة من الضلال يمكن ان يتصور مرتبة اخرى اشد منها قلت اقصى مراتب الضلال
ليس بمعين تعيينا شخصيا بل هو متعين بالنوع وهو الشرك بالله تعالى وادناه وهو
ارتكاب المكروه او ترك المستحب كما توهم وهو ظاهر قيل قوله ما بين ادناه بدل
من التفاوت فيكون المعنى والتفاوت وهو ما بين ادناه واقصاه كثير والمراد
كلمة ما اشعارا بان اقصى مراتب الضلال شخصا ليس بمعين بل نوعا وهو الكفر
ثم قال كلمة ما صلة لا يحتاج اليها فقد غفل عن هذا اقول ان ابهام كلمة ما كيف
يسري الى طرفيها بل الى خصوص طرف واحد كما زعم فانهما لو كانا معينين
لكان ابهام ما بينهما بحاله نعم لو لم يكن كل منهما او احدهما متعينا لا يزداد
ابهامه فتأمل وقيل المغضوب عليهم اليهود عطف على ما يفهم مما سبق من
ان المراد بالمغضوب عليهم والضالين مطلق المغضوب عليهم والضالين
فكانه قال فالمراد مطلقهما وقيل [illegible] مرضه لانه لا يفهم من النظم ارادة
خصوصهما بل اللائق بالمقام ان يراد بهما مفهوماهما العام والظاهر على ما ذكره
القائل يكون خصوص اليهود والنصارى معهودا خارجيا تقديرا [illegible]
مطلق الكفرة مغضوبا عليهم وضالين ثم قال في تعليل ارادة مطلق
المغضوب عليهم والضالين على ما يفهم من الكلام السابق من جعل غير المغضوب
عليهم ولا الضالين بدلا من الذين انعمت عليهم او صفة اذ لا شك ان الذين
انعمت عليهم يعني المؤمنين موصوفون بمغايرة مطلق الكفرة لا بمغايرة

القائل صدر الدين ره

صدر الدين ره

صدر الدين ره

[illegible] ره

اليهود والنصارى فقط فقد اخطأ خلط بين الشيء بشرط لا ولا بشرط
فان المعهود الخارجي هو الثاني دون الاول فالمغايرة المفهومة عند العهد الخارجي
ان مغايرة اليهود والنصارى فقط لا بمعنى عدم مغايرة سائر الكفرة بل بمعنى انهما
نحن بصدد متضح فالمؤمنون كما انهم موصوفون بمغايرة مطلق الكفرة موصوفون
بمغايرة اليهود والنصارى فقط بهذا المعنى بل هو مستلزم لقوله تعالى فيهم اي
في حق اليهود الخ كان اشارة الى كونهما بخصوصهما معهودين فمع توقفه على
تقدم هاتين الآيتين نزولا على الفاتحة ليس تاما في نفسه لقوله تعالى في حق جميع
الكفار على العموم ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله وقوله تعالى ان الذين
كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا وان كان اشارة الى كون اليهود
مغضوبين وكون النصارى ضالين فهو لا يثبت كون المراد ههنا المعهودين بخصوصهما
فانه لا بد في العهد الخارجي من تقدم الذكر بخصوص المعهود تحقيقا او تقديرا
وما ذكرنا يفيده والحاصل انه لو صح تقدم ذكرهما بخصوصهما ولو تقديرا
يصح هذا القول والا فلا ثم قال ان هذا القول ضعيف لان منكري الصانع والمشركين
اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى فقد تخلص هو
قلنا وقد روي مرفوعا اي مرفوعا الى النبي عليه السلام لا موقوفا على الصحابة
وهو ما اخرجه الترمذي عن عدي بن حاتم ان النبي عليه السلام قال المغضوب عليهم
اليهود والضالون النصارى وفي مسند الامام احمد بن حنبل انه سأل رجل النبي
عليه السلام فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالين
فقال النصارى فان قلت قد عرفت ان صيغة التمريض تشعر بضعفه فقوله وقد
روي مرفوعا يدل على قوته وعدم ضعفه قلت هذا من مقول ولكن القول الاول لازم
له مسوق لتقويته فان قلت بعد ما روي عنه عليه السلام لا وجه للتمريض له قلت
لعل له ان يقول على تقدير صحة الرواية مراده عليه السلام بيان جزئيات المغضوب عليهم
والضالين لا انهما بخصوصهما مراد ان من النظم الشريف للنصوص الناطقة

صدر الدين

بعدم

بعدم الغضب والضلال لجميع الكفار قال المص في سورة السجدة عند قوله تعالى
ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا وما روي من الخلفاء الراشدين في
معنى الاستقامة من الثبات على الايمان واخلاص العمل واداء الفرائض فجزئيات لها
وبما حققنا ظهر انه من العجائب اعتراض السيوطي على المص ههنا حيث قال من العجب
العجاب تضعيفه التفسير الوارد عن النبي عليه السلام وجميع الصحابة والتابعين و
اختراعه تفسيرا برأيه وجعله اياه المنتجه هذا قيل خص هذا القائل المغضوب عليهم
باليهود لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه وحمل هذا القائل الضالين
النصارى لقوله تعالى في حقهم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا ولما كانت الآيتان
بظاهرهما لا تدلان على المدعى لان الآية الاولى انما تدل على ان اليهود مغضوب عليهم
لا على ان المغضوب عليهم هم اليهود والمدعى هو الثاني دون الاول وكذا الآية
الثانية انما تدل على ان النصارى ضالون لا ان الضالين هم النصارى وهو
المدعى مرض صاحب الكشاف هذا القول حيث قال وقيل المغضوب عليهم اليهود الخ
والمص نقل هذا القول المذكور ولكن زاد على الكشاف قوله وقد روي هذا
مرفوعا ردا عليه في تضعيفه اي كيف يمرض القول المذكور ويعد ضعيفا وقد ثبت
انه حديث مرفوع الى النبي عليه السلام غير موقوف على الصحابة حتى يكون حديثا
ضعيفا ثم قال ومن العجب السيوطي انه اعترض على المص بانه كيف يمرض التفسير الوارد
عن النبي عليه السلام وكيف يجوز العدول عن الاجماع والنص المرفوع الى قوله بالرأي
اقول لا يجوز حمل النص المرفوع على ظاهره الذي هو التقييد والتخصيص لانه مع كونه
خلاف الاصل مخالف للآيات الناطقة بعموم الغضب والضلال لجميع الكفار
كما سبق فهو محمول على انه بيان من الشارع عليه السلام لما هو الاصل في ذلك لشدة ظهور
الغضب في اليهود والضلال في النصارى انتهى خلاصته اقول المفهوم من اول
كلامه ان الدليلين الذين اورد القائل المخصص اياهما على مدعاه لا يدلان
عليه ولهذا مرض صاحب الكشاف هذا القول ومن قوله ولكن زاد على الكشاف

قوله وقد روي الى قوله وفي العجب من السيوطي ان المص لم يعد هذا القول ضعيفا
حتى يعترض عليه السيوطي بانه كيف مرض التفسير الوارد عن النبي عليه السلام فعلى
هذا يجب عليه توجيه الدليلين المذكورين على وجه يستلزم ما اورد الايتان
وهو لم يتعرض له وفيه بحث اما اولا فلان قوله والمدعى هو المتبادر من الاولى
يدل على انه لو اريد بالمغضوب اليهود لدل على قصر الغضب عليهم وكذا لو اريد بالضالين
النصارى لدل على اختصاص الضلال بهم وليس كذلك فانه لا يلزم من ارادة
اليهود بلفظ المغضوب عليهم في محل اختصاص الغضب بهم وكذا الضلال فنسبة
الجهل بهذا المعنى الظاهر الى العلامة الزمخشري من غير تصريح في كلامه في غاية القبح
ولفظ حصر في كلامه ليس بنص فيه وان كان فيه نوع ابهام ولهذا ترك المص واما ثانيا
فلانه صرح بانه يجوز حمل النص المرفوع على ظاهره بل على انه بيان من الشارع عليه السلام
بما هو الاصل في ذلك فعلى هذا كيف يصح قوله كيف يعد القول المذكور ضعيفا وقد ثبت
انه حديث مرفوع الى النبي عليه السلام انظر كيف ينافي اول كلامه اخره فالحمل لعله
حمل كلام المص على ما ذكرتم اعترض عليه بقوله اقول قلت لا وجه لحمل كلام المص عليه
بل الوجه ما قلنا فتبصر ويتجه ان يقال انه اي القول بانه اه موجه مقبول لو نسخ
ويظهر وفي بعض النسخ ويتجه عليه وقيل اي الذي يتجه ويسنح بناء على التفسير المروي من
الشارع هو هذا القول لعدم تفسير المغضوب عليهم بالعصاة والضالين بالجاهلين
بالله لان الشارع لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الاصل فقد
وسع دائرة التفسير لكل واحد ان يفسره بما يسنح وظهر له من غير مخالفة للنص وبهذا
يندفع ايضا ما توهم صاحب الكشف من تمريض القول المذكور من عدم دلالة
الايتين على المدعى لما تبين منه ان المدعى ليس حصر المغضوب والضالين على اليهود
والنصارى او تقييدهما بهما ولهذا اشار المص بترك لفظ حصر الذي ذكره في
موضعين في الكشاف في قوله وقيل المغضوب عليهم هم اليهود والضالون هم
النصارى والمص لم يذكره بل قال وقيل المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى

انهاه

فلا يرد

فلا يرد على عبارة المص عدم دلالة الايتين على المدعى اذ المدعى على ما اخذه
المص تصادق الوصفين مع الفرقتين والايتان تدلان عليهما كما لا يخفى اقول
قد عرفت منا ان تمريض القول المذكور وان جاز حمله على ذلك العلة منزه
ساحته عن نسبة ذلك الجهل اليه وايضا يفهم من كلامه ان الايتين تدلان على مدعى
المص دلالة تامة وقوله اذ المدعى على ما اخذه المص تصادق الوصفين
مع الفرقتين قد عرفت فساده وايضا انت خبير بان التفسير بما يسنح وظهر للمص
على ما ذكر عدم ارادة التقييد والتخصيص من الشارع هو ليس بصحيح في المروي
من الشارع فلا يكون نقص التفسير المروي من الشارع مدار التوسيع دائرة التفسير
فلا يناسب تفريع التفسير بما يسنح وظهر للمص على المروي من الشارع نفي تحريم كما لا يخفى
وفي الحاشية لقوله قوله عليه ايراد والمعنى انه يرد على هذا القائل انه خص المغضوب
عليهم باليهود والضالين بالنصارى مع عمومهما بحسب المفهوم بل الاولى ان
يقال المغضوب عليهم العصاة اه اسهر اقول الايراد على ما ذكره هو انهما عامان
بحسب المفهوم فتخصيصهما بهما يكون من غير موجب له لانه يقال المغضوب عليهم العصاة الى اخره
فلا يصح قوله ويتجه عليه ان يقال بالمعنى الذي يرجحه وايضا ذلك القائل يقول اللام
في غير المغضوب عليهم للعهد الخارجي التقديري كما سمعت فلا يكون من تخصيص
العام من غير مخصص في شيء والايراد عليه ليس الا على دليله وهو قوله [illegible]
فهمه اه والحق ان لفظ عليه في هذه النسخة وقع سهوا من الناسخ والخير معطوف
على الحق فالمعنى من وفق للجمع بين معرفة الحق وبين معرفة الخير وهاتان المعرفتان
كلاهما اثر القوة العاقلة فلا يلائم قوله من اتصل احدى قوتيه العاقلة والعاملة
فالمناسب ان يقول والعمل الخير يعني ان المنعم عليهم من وفق للجمع بين العلم والعمل
ولما لم يكن العمل الخير بدون العلم به معتدا به شرعا عطف قوله والخير على الحق وحقق
قوله للعمل به ليفيد ما قلنا فان معرفة الخير للعمل به انما تعد كمالا لذلك العمل
لا لذاته فيلائم الكلام وكذا قوله والتحلي بالعمل والتحلي بالعلم اشد ملائمة فتفهم

المغضوب عليه

اذ ما قيل ان العاملة هي التي لها معرفة الخير للعمل به فاسق من الغفلة عما قال والمخل
بالعمل فاسق مغضوب عليه الظاهر مراده ان الكلية من ما ذكره من الدليل لا يدل عليها ولو سلم
فلا يدل على مدعاه وهو كون المراد من المغضوب عليهم العصاة الذين اخلوا بالعمل فان الضالين
المخلين بالاعتقاد مغضوب عليهم ايضا فان الغضب ورد في حقهم ايضا والمخل
بالعلم جاهل ضال اختصاص الجهل به ظاهر واما اختصاص الضلال فغير معلوم والاية لا تدل عليه
وبالجملة ما عده المص منتج لظاهر الشيء تام قال بعض المدققين يمكن ان يقال مقابلة الضالين
بالمغضوب عليهم يقتضي ان يراد بالضالين غير ما اريد بالمغضوب عليهم لما ورد الغضب في
حق الفاسق من الضلال في حق المخل بالاعتقاد فناسب ان يراد بالاول العصاة وبالثاني الجاهلون
بالله تعالى وهو مبني على عدم ورود الضلال في حق الفاسق ومن العجب ما قال بعضهم تلك المقدمات
المذكورة في كلام المص فينتج هذه المقدمات ان المغضوب عليهم هم العصاة مطلقا وان الضالين
هم الجاهلون بالله تعالى انتهى مع انه ما زاد على تلك المقدمات المذكورة شيئا يثبت به ادعاه
وقرئ الغاري هو ايوب السختياني على ما في الكشاف قبل هذه القراءة ليست من الشواذ بل هذه
من التواتر لكن بوجه قول الكشاف وقرا ايوب السختياني ولا الضألين بالهمز على لغة
من جد في الهرب من التقاء الساكنين ولم يجوزه اصلا وان كان
على حده اقول قد عرفت ان خصوص كل قراءات لا بد وان يكون من النبي عليه السلام وليس لهم ان
يقرؤا بناء على لغة قوم الا ان يسمعوا منه عليه السلام نعم على ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه لا يجب
النقل في خصوصية كل قراءة وانه لا يبالي من اسناد القراءة المتواترة الى صورة الكتابة
في المصحف فاسناد غيرها الى قاعدة اللغة اولى ليس الامر كذلك بل نقول ان الرسول القراء لم يقولوا
بعدم الجواز وانهم لم يجوزوا من جد في الهرب بل يقولون انه يجوز ولا يلزم من قراءتهم على تلك
اللغة انما يلزم على مذهب صاحب الكشاف على ان لا يلزم صحة تلك اللغة اسم الفعل الذي هو
استجب في الكشاف صوت سمي به الفعل الذي هو استجب قالوا انما اختاره لانهم يعبرون بها
اسما لا يعرف لها منصرف واشتقاق لها فوق قال وذكر ... كما لها الغضب ... حاتم ... اخوانها انحطت
عن درجة الاسمية بل هي اللفظية المحققة ان يعبر عنها بالصوت الذي هو اعم اولقول انها اسماء الافعال

فاسق الملة

صدر الدين

من الاصوات ولذلك جمعها في المفصل في باب واحد والمص لم علم عدل عنه لما نرى
من التكلف فيه وان المتبادر من تسمية الشيء باسم كونه علما له وليس اسماء الافعال اعلاما
لها بل انها موضوعة بازاء الفاظ الافعال من حيث يراد بها الفاظها فان واقف ابن الحاجب ...
لفظ استجب او مرادفه مقصود به طلب الاستجابة بخلاف قولك اللهم استجب لنا مقصود به
بخلاف قولك استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسماء ان استغنى بها معاني الافعال التي
مدلولاتها الفاظ وضعت هي اي الالفاظ بعينها اقترانها بزمان ما واما المعاني المقترنة بالزمان
فهي مدلولة لتلك الالفاظ منتقل من الاسماء اليها بواسطتها وهذا تاويل مناسب لتسميتها باسماء
الافعال كذا قال السيد الشريف واعترض عليه السيد اولا بان استجب ومرادفه مثلا الفاظ مختلفة
لا يستلزم تعقل احدها تعقل الاخر واذا وضع لفظ بازاء لفظ استجب كان معناه
ومفهومه هو هذا اللفظ دون مرادفه واذا وضع بازاء مرادفه صار الامر بالعكس
ولو كان لفظ امين مثلا موضوعا بازاء لفظ لوجب ان يكون هناك لفظا معين يفهم منه في كل
اطلاق من يكون عالما بوضعه وليس كذلك اذ العرب لا يفهم منه الالفاظ وارباب اللغة
يفسرونه تارة باستجب وتارة بافعل اقول يمكن ان يقال انه موضوع لما هو اعم من استجب ومرادفه
او لكل واحد منهما على الوضع العام للموضوع له الخاص واما ما اشار اليه بقوله لان العرب
لا يفهم منه الالفاظ وهو انه كيف يمكن القول بانها موضوعة لالفاظ الافعال مع ان العرب
لا يفهم منها الالفاظ اصلا فهو بعينه اعتراض الرضي على هذا المذهب حيث قال ليس ما قال بعضهم
ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الذي هو دال على معنى الفعل بشيء اذ العربي القح
ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلا ولهذا قال ابن
الحاجب هو ما كان بمعنى الامر او الماضي ولم يقل ما كان معناه الامر والماضي وما قال
بعضهم من ان كل احد يفهم منه ما علم وضعه له وعدم الفهم الذي ذكره ممن فهو مكابرة
فان عدم الفهم لا يقبل المنع بل غاية ما يمكن ان يتكلف هو ان يقال انها ان كانت
موضوعة لالفاظ الافعال لكن لا من حيث انها الفاظ بل من حيث دلالتها على معانيها كان
المقصود الاصلي تلك المعاني وان الالفاظ المذكورة انما هي لاجل حصول تلك المعاني فيتم ...

المعترض صدر الدين ... بالسيد السند

كار رد

جانب المعاني بحيث لا يتبادر الى الفهم الا هو ولا ينتقل منه الا اليها ان تلك المعاني
وثانيا بانه على تقدير ان يكون معناه لفظ استجب كان بمنزلة قولك لفظ استجب فعل فلا يكون
ان يقصد به هذا اللفظ اعني استجب في نفسه كما هو المتبادر من قولك لفظ استجب او قول
قد تدارك لدفعه المحقق الشريف بقوله انها موضوعة بازاء الفاظ الافعال من حيث
يراد بها معانيها لا من حيث يراد بها انفسها نعم قال السيد قدس سره انه لا يظهر فائدة
في توسيط لفظ استجب ثم يبعده وبما ذكره قدس سره من انها موضوعة لتلك الالفاظ
مرادا بها معانيها يظهر عدم صحة الحكم على الفاظ الافعال الموضوع لها والاسماء حينئذ
هذه الاسماء باحوال تلك الالفاظ مثل ان يقال صه صيغة امر من السكوت مرادا بلفظ صه
ما وضع هو له وهو اسكت مع انه يصح على المدلولات الوضعية لتلك الاسماء بعد اعتبارها حكاية
تلك المدلولات مثل زيد قائم فان المراد بزيد ما وضع هو له وجه الظهور ان تلك الالفاظ مرادا بها
معانيها لا يصلح للحكم عليها سواء ذكر انفسها او عبر عنها باسمائها نعم يتوجه على هذا التحقيق
انه يلزم ان لا يصح الحكم باسمية اسماء الافعال لان معانيها على ما حقق لا يصلح للحكم
عليها فان امتناع الخبر عن المعاني يستلزم امتناع الخبر عن الالفاظ التي يراد بها تلك المعاني
حال ارادتها منها فاذا امتنع الاخبار عن تلك الالفاظ المراد بها معانيها لغير الاسمية
يلزم امتناع الاخبار عن معاني اسماء الافعال التي هي تلك الالفاظ ولا بد ان يكون الاسم مما
يصح الحكم على معناه قال السعد رحمه الله تعالى في حاشية المطول في تحقيق الاستعارة التبعية واما الاسم فلكونه
موضوعا لمعنى مستقل ولم يعتبر فيه نسبة تامة لا يدل على انه منسوب الى غيره ولا بالعكس صح الحكم
عليه وبه قيل لا يتم المقدمة القائلة بان امتناع الخبر عن المعاني يستلزم امتناع الخبر عن الالفاظ
التي يراد بها تلك المعاني حال ارادتها منها كيف ولا شك في امتناع الاخبار عن مفهوم
من سمع امكان الاخبار عن لفظه بانه فعل ماض حال ارادة معناه منه وكذا الاخبار
عن مفهوم اسكت مع امكان الاخبار عن لفظه بانه فعل امر حال ارادة معناه منه
على ان السيد رحمه الله تعالى في قوله تعالى واذا قيل لهم اسجدوا حيث قال ان الالفاظ سواء كانت
مهملة او مستعملة مفردة او مركبة متساوية الاقدام في صحة الاسناد الى انفسها سواء

كانت

كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك الف ضرب من ثلاثة احرف او مأخوذة
معها كما في قيل لا تفسدوا وامنوا اذ المسند اليه لفظها بالحكاية والدلالة على المعنى
انتهى واذا تحقق صحة الاخبار عن ~~الاسم الدال على ذلك اللفظ في تلك الحالة~~
لفظ اسكت في تلك الحالة فكيف يمتنع الاخبار عن الاسم الدال على ذلك اللفظ اقول لان
انه اذا قلت ضرب مرادا به معناه لا يقدر ان يلتفت الى لفظ ضرب قصدا وبالذات
بل الذي قصدت والتفت اليه هو افادة معناه فلا يقدر في تلك الحال ان يحكم على
لفظ ضرب بصحيح كما لا يصح ان يحكم على معناه لا يصح على لفظ مرادا به معناه وهذا ظ
لمن له وجدان صحيح وقوله مع امكان الاخبار عن لفظه بانه فعل ماض حال ارادة معناه
منه ناش من عدم الفرق بين كون حال ارادة معناه قيد القول فعل ماض وبين
كونه قيدا للاخبار فان الممتنع هو الثاني لا الاول وما ذكره هو الاول لا الثاني
وما استشهد به من السيد الشريف قدس سره من قول او مأخوذة معها فلا يصح سندا لما قاله فان
معنى كلامه قدس سره او مأخوذة مع ملاحظة معانيها كما في قيل لا تفسدوا وامنوا فانه
لا يقصد بها انفسها مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك الف ضرب من
ثلاثة احرف بل يقصد انفسها مع ملاحظة معانيها وهذا غير ما قلنا من انه
يمتنع الحكم حال ارادة معانيها منها فانه لا يقصد على ما قلنا انفسها ولو مع
ملاحظة معانيها كما عرفت فان قلت لا شك انها ليست بحروف لانها يدل على
معنى في نفسها وان كانت تضمنية والحرف لا تدل على معنى في نفسه اصلا ولئن
كانت تضمنية ولا بالافعال لعدم اقتران معانيها بزمان على ما حققه قدس سره فتعين
كونها اسماء قلت فعلى هذا يبطل الحكم بان الاسم لا بد وان يصح الحكم على معناه
فتأمل جدا وعن ابي عباس ره ان فعل هذا يكون لفظا اسم موضوعا لما هو
اعم من استجب ومن مرادفه ومن لفظ افعل او لكل منها وضعا عاما للموضوع له
الخاص واما جعل افعل وحده موضوعا له فبعيد قيل قوله وعن ابي عباس دليل
لكونه اسما لفعل استجب فانه قلت فالدليل لا يوافق الدعوى قلت معناه ...

صدر الدين ١١

صيغ الامر هو افعل وانه المفهوم العام لها فان آمين معناه افعل الاجابة
واضرب معناه افعل الضرب وانصر معناه افعل النصر وهكذا فهو تفسير بالحاصل قصرا
للوقت فهو من جملة جوامع الكلم وانت خبير بانه على تقدير تمام ما ذكره يدل على انه
من جملة صيغ الامر لا اسم الفعل هو استجب على ان ما ذكره لو سلم فمن محسنات النظم فليس
دليلا لكونه اسما لفعل استجب فالحق انه مراد هو من نقل هذا الحديث ما نقل من الحاجم انه
اسم لاستجب محمولا على غلطه من ان معناه استجب وما يراد فه بل ما هو الحكم منهما ومن بعض افعل
كما عرفت بني على الفتح اما لم يتعرض لبنائه لانه لما قال اسم الفعل الذي هو استجب
فكانه قد تعرض لعلة بنائه وهو كونه مشابها للامر الذي هو استجب فكان الكلام
عليه بيان علة بنائه على الحركة بل على الفتح مع ان الاصل في البناء السكون وقوله
لالتقاء الساكنين الظاهر انه يقتضي ان لا يبنى على السكون بل على الحركة واما البناء
على خصوص الفتح فلا مراجح كالخفة في لفظ يكثر استعماله جدا وكاستثقال
الضم والكسر بعد الياء وانما تعرض لعلة عدم البناء على السكون ولم يتعرض لعلة خصوص
الحركة لان المهم بيان علة عدم الاصل الذي هو البناء على السكون واما بيان خصوص
الحركة فامر ظاهر كما سمعت قيل تعليل المصنف بظاهره انما يقتضي البناء على مطلق الحركة لا على
الفتح وهو المدعى فوجهه ان يقال لو لم يبن على الفتح لتعين ان يبنى على السكون
اذ لا مجال لبنائه على الكسر لتلزم وقوع البناء بين الكسرتين ولا على الضم ايضا للزوم
الانتقال من الياء الى الضم وكلاهما في غاية الثقل فتعين البناء على السكون فيلزم
التقاء الساكنين فقوله لالتقاء الساكنين معناه للزوم هذا المحذور على تقدير
البناء على الفتح فتعليل الكون اقول لا يقتضي توجيهه ان يكون التقاء الساكنين هو
في دام وقوع الياء بين الكسرتين ومن الانتقال من الياء الى الضم وليس الامر كذلك
لان التقاء الساكنين لا يجوز اذا لم يكن على حده بالاتفاق وعدمه وجدهم الاظهر
لا يجوز ولو كان على حده وغاية ما يلزم على التقديرين الاخيرين لو سلم كما عرفته
انما هو غاية الثقل اين هذا من ذاك وجاء مد الف وقصرها القصر ظاهر وفيه

فعيل فيكون في الاصل مصدرا كنذير ونكير جعلت اسم فعل واما المد فان كانت كلمة
اعجمية فظاهر ايضا فانها على وزن قابيل وهابيل وان كانت عربية فالمد للاشباع
لوزنه ايضا فعيل لا افعيل ولا فيعيل ولا فاعيل وقال رحم الله عبدا
قيل هو المجنون العامري من قصيدة منها يا رب انك ذو من ومغفرة بيت بعافية
ليلي المحبين الذاكرين الهوى من بعدما رقدوا والخافقين على الايدي المكبينا
يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال آمينا قيل ان قيس الملوح لما قدم
مكة قال له ابوه تعلق باستار الكعبة وقل اللهم ارحني من ليلى وحبها فقال اللهم من على
بليلى وقربها فضربه ابوه فانشأ يقول يا رب البيت وروى انه لما انشد هذا
البيت بكى ابوه وقال امينا فخلى سبيله ولم يمنعه بعد عن حبها وقال الشيخ عليه
راجعا الى القائل الاول اذ ليس هذا البيت للاول في بعض النسخ وقال الاخر اي
شاعر اخر ايضا فزاد الله ما بيننا بعدا تباعد مني فطحل اذ رايته وروى
الزجاج اذ لقيته ويروى سالته وفطحل على وزن جعفر اسم رجل ومعنى امين انه
يوجه الدعاء اي قوله فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون بعده الا انه تقدم
اهتماما بالاجابة وقيل للوزن وقيل للاهتمام بالاجابة والحق ما قلنا فليتامل
وليس من القران وفاقا قال الكواشي وامين بعد الفاتحة ولا من القران
لانها لم تكتب في الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم رضي الله عنهم
احد انها من القران ولا ينكر قولنا انها ليست من الفاتحة فانه قد وجد في زماننا خلق
كثير يعتقدون انها من القران وانها قديمة حتى بلغ من جهلهم انهم يعتقدون قدم
النقطة والشكل وانهما من القران ويبرهنون على ذلك وقد افتى علماء زماننا
ان حكم هؤلاء حكم المرتدين عن الدين لا يصح الكحتهم ولا يجوز بيعتهم الى غير ذلك
وقال لا رجبريل عليه السلام انه معطوف على علمني فهو داخل تحت مقول قوله
عليه السلام ويجوز العطف بحسب المعنى على قوله ليخوله عليه السلام وانه كان معنى قوله ولانه
قال انه او فيكون ضمير قال راجعا اليه عليه السلام بلا ترجيح بتقديمه على الاحتمال الاول فاذ يكاد

تحمل من غير ضرورة ومعنى كونه كالختم على الكتاب انه يمنع الدعاء من فساده الذي هو
الخيبة كما ان الختم يمنع الكتاب من فساده الذي هو ظهوره على غير من كتب اليه قبل ايصاله
يمنع الدعاء من عدم الوصول الى الله تعالى كما ان الختم يمنع الكتاب من عدم الوصول الى
المكتوب اليه لانه لا يظهر على الغير حتى يكتمه عن المكتوب اليه لمصلحة فيه وان يقال يوجب الاعتقاد
بالدعاء كما ان ختم القاضي على الكتاب يوجب الاعتقاد به لما روي قيل كان رفعه
تعليما للصحابة ثم خافت وخافتوا او توقيل عليه يفهم من قوله كان رسول الله عليه السلام الاستمرار
فلا يناسب التعليم يقال يحتمل ان لا يكون ادى به مجتمعين دفعة بل تاتون جماعة جماعة يعلمهم
الاستمرار لكن للتعليم قيل في هذا الحديث وان رواه الدارقطني وابن حبان وصححاه الا
ان الائمة الحنفية يحملونه على تعليم الاعراب وفيه ان الحمل على تعليم الاصحاب انما على تقدير
ان يكون الرواية صحيحة تحكي قوله وان بالوصل ففيه ما لا يخفى انه لا تقوله لانه الداعي
ولان قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين قسمة فينافي الشركة
والجواب عنهما سياتي والمشهور عنه انه يخفيه اي يقوله بطريق الاخفاء لا
الجهر اما انه يقوله فلما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم انه عليه السلام قال اذا امن الامام
فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فعلم فقل ان في هذا
الحديث دلالة على ان يجهر الامام تامينه فانه ما علق اذا سمعتم تامينه فامنوا فان
تامينهم حينئذ يتوقف على سماعهم تامين الامام قلت لا فانه وقت فراغ الامام
من قوله ولا الضالين هو وقت تامينه ولهذا قال اذا امن الامام فامنوا بمعنى
اذا سمعتم تامينه فامنوا والتعليل على عدم القراءة لقوله لانه الداعي لا يكاد يتم لان
كونه داعيا لا يستلزم ان لا يطلب الاجابة بل هو اولى بالطلب واما انه يخفيه فلانه
ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار وقول الامام كما رواه عبد الله بن مغفل بضم الميم و
فتح الغين المعجمة والفاء المشددة وانس بن مالك رضي يدل على اخفاء القراءة وكيفيته حفظ
ولا عبرة لقول الزيلعي لم اجده وكن ولعدمهما بعد نقل الائمة اياه فيه ايضا
والمأموم يأمن معه معطوف على قوله يقول الامام كما ان ما سبق بيان احوال

الامام والخلاف فيهما ولم ينقل احد خلافا في تامين المأموم فانه لا خلاف فيه
انما الخلاف في الجهر والاخفاء فان الحنفية يخفونه والحديث الذي نقله انما يدل
على ان المأموم يأمن لا على الجهر ولا على الاخفاء فان قلت المدعى معية تامين المأموم
والامام ولا يدل عليه ما نقل لانه انما يدل على تامين المؤتم لا على تامينهما كليهما
وقد سبق انه قسمة وهي ينافي الشركة فكيف يدل على المعية قلت المدعى معية تامين
المأموم لتامين الامام بمعنى ان يؤمن المأموم في وقت تامين الامام فيكفي فيه
ان يثبت تامين المؤتم في وقت تامين الامام وهو وقت فراغه عن الضالين
لان تامينهما معا حتى يتوجه عليه ما قلت والقول بانه قسمة فينافي الشركة فنقول
ولو سلم ان المدعى تامينهما نقول انه لما سبق تامين الامام وقد ثبت بهذا الحديث
تامين المأموم فصح ان تامينهما يثبت بهذا الحديث قد روي بعد قوله فان الملائكة
تقول امين وان الامام يقول امين فهو جملة حالية فالمعنى ان الملائكة يقولوا امين حال
كون الامام قائلا به وقد وجد هكذا في اكثر نسخ هذا الكتاب ولكن في التيسير لمعالم
البغوي فلا بد ان يحمل الرواية الاخرى على القسمة حتى ينافي الشركة جمعا بين الروايتين
وليس فيها ما هو نص في القسمة لانه ما سبق مما اتفق عليه الشيخان يدل على ان الامام يقوله
فكيف يحمل هذه الرواية على القسمة وقيل يحمل المخاطب بقوله عليه السلام قولوا امين
الامام والمأموم جميعا والمعنى ايها المصلون اذا قال الامام منكم ولا الضالين
فقولوا جميعا امامكم ومأمومكم امين ويؤيد هذا المعنى قوله فان الملائكة الخ في التعليل
بان الموافقة سبب تفضي الى مغفرة الذنب ترغيب حيث ينبغي ان يعم الامام و
المأموم جميعا ولا يحرم الامام عن نيل هذه الفضيلة اقول لا يخفى ان تقابل الغيبة
والخطاب يدل دلالة ظاهرة على عدم دخول الامام في هذا الخطاب وما ذكره
من التاييد انما يدل على ان يقول الامام ايضا لا على دخوله في هذا الخطاب وعلى
تقدير تمام ما ذكره لا يخفى ان نظم الحديث ليس نصا فيه فلا يتم الاستدلال به عليه
بل نقول ان لفظه عام فيشمل الامام ايضا فيدل على تامين الامام والمأموم

وبهذا يمكن الاستدلال على ما قاله عن ابي هريرة كان عادة المفسرين ان يذكروا
فضائل كل سورة في اواخرها ترغيبا والمصنف اخرها تبعا لصاحب الكشاف قال
محمد الامام عبد الرحيم بن عمر الترجاني قلت لجار الله لماذا اوردت الفضائل في
اخر السورة قال لان الفضائل اوصاف السور والوصف يقتضي تقدم الموصوم
الا اخرتم اه قال الشريف هذا حديث صحيح وقول بعض المحدثين انه موضوع
الاحاديث المروية عن ابي بن كعب في فضائل السور اراد به اكثرها قال الصغاني وضعها
رجل من عبادان واعتذر بان الناس لما اشتغلوا بالاشعار وفقه ابي ح رضي الله عنه
وغير ذلك ونبذوا القران وراء ظهورهم اردت ان ارغبهم فيه قال الفاضل
اليمني ولعل تغيير خلاف ذكر هذه الفضائل الامام بحصة الله تعالى لم تنزل قال الكرماني
انث الفعل المسند الى المثل لاكتساب التانيث مما اضيف اليه ولانه اريد سورة فى
مماثلتها في الفضيلة اما على ان يكون مراده في المثل او بان التقدير سورة مثلها اقول
التوجيه الثاني للمحقق التفتازاني وزاد السيد قدس سره الاول لكن يرد عليه ما قال الرضي ان المضاف
يكتسب التانيث من المضاف اليه اذا صح حذف المضاف واسناد الفعل الى المضاف اليه كما
في سقطت بعض اصابعه اذ يصح ان يقال سقطت اصابعي بمعناه لكن ذكر صاحب
الكشاف في قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها في قراءة التاء انها لاضافة الايمان الى ضمير
المونث الذي هو بعضه قال المحقق التفتازاني لما انهم يعبرون بالبعض الحكمي ان يكون
من اجزاء الذات او من صفاتها القائمة بها وبهذا ان كان يخالف ما في الرضي لكن
لا يصح حمل كلام السيد قدس سره عليه ايضا ويمكن ان يقال الغرض من كلام العلامة ان علاقة البعضية
بالمعنى الاعم يكفي في اكتساب المضاف التانيث من المضاف اليه وفي كلام قدس سره
ان علاقة المماثلة يكفي فيه والظاهر انها ليست دونها واما حمل كلام الرضي على الاطراد
والوجوب بمعاملة التانيث واطراده انما هو على تقدير صحة حذف المضاف
واسناد الفعل الى المضاف اليه كما في سقطت بعض اصابعه فمنه لا يستلزم
ان لا يصح في ذلك كما ان سقط بعض اصابعه ولا شك في ذلك نظرا الى لفظ بعض

اقام النوى صاحب الروضة

العباد ان اسم فرقة لم البصرة صدر الدين رح

اى عن صفة الله وتعه صدر الدين رح

ولم يتعرض للزبور اما لانه لم يكن متلوا كتلاوة الكتب الثلثة واما لانه تابع للتورات
كذا قال السيد قدس سره والظاهر انه يحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون مراده قدس سره انه لما كان تابعا
للتورية ما ذكر ولم ينزل مثلها فيها فبالاولى ان لا تنزل فيه فنقول ثم قال واما لانه يفهم
بطريق دلالة النص لانه مثلها اذا لم تنزل فيها فالاولى ان لا تنزل فيه لظهور كونها
اشرف منه ضرورة انه تابع لها كما ينبغي قلت بلى يا رسول الله ولم يصرح صاحب
الكشاف اسم الراوي قال عن رسول الله عليه السلام انه قال لابي بن كعب رض الا اخبرك بسورة
لم تنزل في التورية والانجيل والقران مثلها قلت بلى يا رسول الله قال المحقق التفتازاني
فيه حذف اي قال ابي قلت بلى وقال السيد قدس سره الذي يقتضيه سياق الحديث قال اي قال ابي
في جوابه بلى فاحتيج الى تقدير ولا يكفي تقدير قال وحده او بضميمة قال اي في جواب رسول الله
قلت بلى وفساده بين انتهى فان المتبادر ان يكون المراد قال ابي في جواب النبي عليه السلام
كما قاله قدس سره قلت وفساده فانه لا يصح ان يكون قلت بلى جوابا للنبي عليه السلام
بل الجواب هو بلى يا رسول الله لكنه يتبادر منه ان صاحب الكشاف اخذ ذلك من غير الحكاية
لكلام النبي عليه السلام وابي رض وقال قدس سره فاحتيج الى تقدير اي وعن ابي انه قال قلت بلى
مكانه لما ذكر انه روي عنه عليه السلام كذا اسند بتمامه وان روي عن ابي ما جاء به روي
انه قال قلت لكنه اختصر في العبارة واعترض عليه بانه ان كان المراد نقل ما وقع في مجلس النبي عليه السلام
من المكالمة بينه عليه السلام وبين ابي رض فكما لا يصح تقدير قال وحده كذلك لا يصح تقدير كما
وعن ابي انه قال ذا بضميمة يحتاج ذلك تقدير قال اي جواب رسول الله قلت بلى وان اريد نقل
قوله عليه السلام وما وقع من ابي في غير مجلس حكاية قوله فكما صح الحديث بهذا فليكن
المراد قال ابي في جواب القوم قلت بلى في جواب النبي عليه السلام لما قاله التسوية بين
كلاميهما يمكن ان يجاب بان المتبادر في كلام المحقق التفتازاني انه قال ابي في جواب
النبي عليه السلام قلت بلى فانه كما قال النبي عليه السلام لابي الا اخبرك كان سائلا
ماذا قال ابي في جوابه فلا بد له بحملها قال اي على معنى انه قال في جوابه قلت بلى وليس
في كلام السيد قدس سره ذلك المتبادر فانه على ما ذكره قدس سره انه لما ذكر انه روي عنه عليه السلام

صدر الدين رح

كذا فكان سائلا سائل ما ذا روي عنه الى فاجاب بانه روي عنه كذا او هو كما ترى فيه
دلالة على ما قدمنا والعجب ان ذلك المعترض لم يكتف بل قال ومما لا يبعد ان يدعي ان ما
اختاره قدس سره التقدير بناء على السؤال ظاهر دلالة على انه يحق نقل ما وقع منه
الى في جواب رسول الله عليه السلام وانت خبير بضعف هذا الدعوى بما حققناه بعد
الاتيان الذي فهم جميع ما سبق انه نقل صاحب الكشاف عن النبي عليه السلام سؤال الآخر اي رفعه
في مجلس ثم نقل عنه رضي الله عنه كلاما مسطورا عنه في مجلس آخر مع انه يحق نقل المجلس الاول فحالت تعلم
ان هذا لما صرح باسم الراوي امكنه ان يقول ان هذا الجواب منه رضه شرق الى بيانه عليه السلام
وان كان المطلب بيان رضه لعلمه بانه خصوص المخاطب في شأنه حري بأن وانما وقع الخطاب بعد الاتفاق
فلا تشويش في كلام المص اصلا فان قلت ان هذا الجواب وهو بلى يا رسول الله ان كان
من الراوي على ما ذكره المص لم يصح ما في الكشاف على جميع التقادير لانه كان من ابي رضه كما ذكره
في تصحيح كلام المص غير صحيح قلت لعل قد وقع من الراوي ومن ابي رضه ايضا فكلام المص محمول
على الاول وما في الكشاف محمول على الثاني فتامل عليه السلام السبع المثاني والقرآن
العظيم الذي اوتيته اشارة الى تفسير قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم
كذا قال قدس سره قال المص في سورة الحجر في تفسير قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن
العظيم سبع آيات وهي الفاتحة وقيل سبع سور وقيل سبع صحائف وهي الاسباع فان اريد
بالسبع الآيات والسور فعطف قوله والقرآن من قبيل عطف الكل على البعض او العام
على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف احد الوصفين على الآخر فالذي اشير في الحديث
هو ان يكون المراد بالسبع في قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني سبع آيات وهي الفاتحة
وان يكون المراد بالقرآن العظيم المفهوم الكلي العام فليس في الحديث اشارة الى توجيه آخر
في الآية بانه يراد بالقرآن العظيم ايضا الفاتحة بناء على ان الفاتحة ام القرآن ومجمله فكانه
القرآن كله ويكون العطف ايضا من عطف احد الوصفين على الآخر كما قيل نعم يمكن ان يوجه
حمل القرآن العظيم على الفاتحة على ما هو مقتضى عطف القرآن العظيم على السبع المثاني في
الحديث بانه لما كانت ام القرآن ومجمل تفاصيله فكانه القرآن كله كما قيل واما الحكم

عصام الدين

قطب

قطعا بانه في هذا الحديث اشارة الى توجيه آخر غير ما ذكره المص فكانه قال
بعض الشارحين لما كان في هذا العطف بيان شرف الفاتحة على اتم الوجه
حيث جعلها المقصود الاصلي وجعل القرآن تابعا لها اورد عليه السلام بدل سورة
الفاتحة هذا الكلام بيانا لشرف الفاتحة بانها متبوعة القرآن العظيم كما في الآية
ولم يلزم منه ان يكون القرآن محمولا عليها كما لا يخفى على المتأمل ثم تأمل لم انه لو كان القرآن
محمولا على الفاتحة لكان من اسمائها كالسبع المثاني ولم يصرح احد بان القرآن من اسماء
الفاتحة بل عد السبع المثاني من اسمائها دون القرآن اول دليل على ان القرآن ليس من اسمائها
لانه لو كان من اسمائها لعدوه منها كما عد السبع المثاني منها لكونهما في آية واحدة انتهى
اقول لا شك ان المتبادر من عطف والقرآن على سبعا في الآية ان يكون مغايرا للمعطوف عليه
ذاتا وان المتبادر من عطفه على السبع المثاني في الحديث اتحادهما ذاتا فلهذا قال بعضهم
ان عطفه على السبع المثاني الذي هو خبر ومحمول على الفاتحة يقتضي ان يكون ايضا محمولا
على الفاتحة وهذا يستلزم ان يكون المراد بالقرآن العظيم في الآية ايضا الفاتحة لكن
المص لم يتعرض له في تفسير الآية يعني ان في هذا الحديث اشارة الى توجيه آخر في الآية بان يراد
بالقرآن العظيم الى آخر ما قاله كما سبق ثم اراد ذلك الشارح تطبيق الحديث على اول تحليله
الآية وذلك ما يمنع عطفه على قوله السبع المثاني فانه يحتمل ان يكون معطوفا على مقدر
تقديره هو والقرآن العظيم فقوله الذي اوتيته لذلك المقدر مع ما عطف عليه فلكن قوله
الذي اوتيته صفة لقوله والقرآن العظيم فقط كما توهم كيف والاتيان كما تعلق
يتعلق بالسبع كما نطق به الآية واما بان نقول العطف مقدم على الربط فيكون
خبرا ان مجموع السبع المثاني والقرآن العظيم لكن لا باعتبار جميع اجزائه بل باعتبار جزئه
الاخص الذي هو السبع كما اشير اليه بجعل القرآن العظيم تابعا له في الآية فعلى هذا المص يكون
قوله الذي اوتيته صفة لمجموع السبع والقرآن وعلى كلا التقديرين لا يلزم قوله ولا يلزم منه
ان يكون القرآن محمولا عليها كما لا يخفى ولعل قوله فتأمل ثم تأمل اشارة الى ذلك ثم
فكر بما قررناه ومن قال ان عطف القرآن العظيم في الحديث الشريف بالرفع على السبع المثاني

صدر الدين

قف مدح

صدر الدين

المحمول على الفاتحة يستلزم استلزاما بديهيا كونه ايضا محمولا على الفاتحة اذ المعطوف على المحمول
محمول لم يتأمل حق التأمل واما قوله وبيان شرف الفاتحة بجعلها مسبوقة للقرآن العظيم
كما في الآية لا ينافي كون القرآن محمولا عليه لان البيان يحصل بمجرد العطف المفيد للمغايرة
المعطوف عليه فجوابه ما عرفت من التنافي بين مقتضى العطفين ثم انه لا يمكن ايضا ان
المتبادر من عطف لفظ على اسم شيء ان يكون ذلك اللفظ ايضا من اسماء ذلك الشيء
فظهر وجه قوله لو كان القرآن محمولا على الفاتحة لكان من اسمائها كالسبع المثاني فان هذا
القول وقع موقع السند لمنع لزوم كون القرآن محمولا عليها في الحديث فظهر ان قوله وقال
ان اسم الشيء ما وضع لذلك الشيء ومجرد الحمل لا يستلزم الوضع فنقول لو كان القرآن
محمولا على الفاتحة لكان من اسمائها كما هو قائلها ومن ورائه منع قوي خارج عن
قانون التوجيه بمناظرة فانه مقابلة المنع بالمنع ط بينا الخ حاصله من اشباع الفتحة
فاصله بين فقد يزاد عليها ما واصله بين اوقات رسول الله عليه السلام جالس الخ ان يكون رسول الله
مبتدأ خبره جالس فحذف الالف بينما قيل هو الاولى ووجهه ان الجملة مضاف اليه
للاوقات فان اسماء الزمان كثيرا تضاف الى الجملة فيقال اتيتك زمن قام الامير ثم حذف
المضاف وهو الاوقات واقيمت الجملة التي هي مضاف اليها مقامه واما قول من قال
المعنى بين اوقات واحوال الحسن حال النبي فيها تحدد رسول الله عليه السلام فهو بيان حاصل
المعنى لا بيان اصل التركيب فانه يكون للجملة بتمامها محذوفة قيل هذا الحديث اخرجه
الامام محيي السنة في معالم التنزيل لكن بعبارة اخرى هكذا عن ابن عباس قال بينما رسول الله
عليه السلام وعنده جبريل عليه السلام اذ سمع نقيضا من فوقه فرفع بصره الى السماء فقال
هذا باب من السماء فتح ما فتح قط قال فنزل منه ملك فاتى النبي عليه السلام فقال ابشر
بنورين اوتيتهما الى اخر الحديث ورواه مسلم لكن بعبارة اخرى مثلها في افادة
اصل المعنى النقيض بالنون والقاف والياء التحتانية والضاد المعجمة صوت كصوت المحامل
الرحال كذا في الصحاح فمن فسره بصوت كصوت الباب اذا فتح اراد المعنى المراد هاهنا
لا معناه الوضعي ومعنى قوله ابشر معنى ذو اشارة واما قال بنورين فان العلم وما هو في حكمه

وانظر انه ليس في نسخ الشرح لفظ فاتحة الكتاب وظهر معنى قوله اورد عليه السلام بدل سورة فاتحة الكتاب هذا الكلام على معنى تقول انه قال ان قوله اورد عليه السلام بدل سورة الفاتحة هذا الكلام مما لا يظهر له كثير معنى فتأمل

صدر الدين زاده

صدر الدين زاده

فهو في

فهو في موطن المثال والملكوت نور كما ان الجهل وما هو بدعة فهو في ذلك الموطن
ظلمة ولذا يقول المنافقون والمنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم
كذا قيل وقال الحفاظ رحمهم الله انما سميا بنورين لان جميع الحروف النورانية
على ما ذكروا موجودة فيهما وهي اربعة عشر ما عدا المكررة وتحقيقها لا يليق بهذا
الموضع لن تقرأ بحرف منهما الا اعطيته بصيغة المجهول الخطاب وان كان للرسول
عليه السلام الا ان حكمه لما كان عاما شاملا لجميع الامة فكانه عام لكل مؤمن قيل وهذا
معنى ما قالوا ان الخطاب يدخل فيه الاتباع بطريق التبعية فان قيل هذا مشترك بين جميع
القرآن فان جميع القرآن مشترك في انه لن تقرأ بحرف منه الا اعطيته ثواب ذلك الحرف
فلا يتحقق في سائرهما ان يكون الثواب منوطا بالكلمات او الآيات لا بالسور كما قيل قلنا
بعيد غاية البعد بان معنى الحديث الا اعطيته ثوابا لاجل قراءة ذلك الحرف سوى
الثواب الذي اعطيته لاجل قراءة كلماتهما المؤلفة منها سوى ما اعطيته لاجل
قراءة مجموع كل واحد منهما وهو ما ذكر في السؤال من اشتراك جميع القرآن قلنا نعم
لكن في فهم ثواب المجموع وفيما انه يفهم من كلامه اولا ان ثواب كل حرف مستقل
مغاير لثواب الكلمات وثواب مجموع السورة سوى الكلية الجزئية ومن قوله [illegible]
نعم لكن في ثواب المجموع يفهم ان ثواب كل كلمة هو مجموع ثواب حروفها في جملة
كلامه ان من خصائص هذين النورين ان يكون لكل حرف ثواب مستقل بخلاف
سائر السور فانها وان كان لكل حرف منها ثواب لكن لا بالاستقلال بل في ضمن الكلمة
مع سائر الحروف فيكون ثواب الكلمة هو بعينه مجموع ثواب الحروف لا ثواب مستقل
غير ما يحصل في غيرهما ان يحيط بمحيط وفي الحديث انه بيان انه يحفظ الله من
قراءتهما الاصحاب ما يحل انه يجوز ان يرجع ضمير اعطيته الى واحد منهما فيكون التقدير
لن تقرأ بحرف من واحد منهما الا اعطيته ثواب الجميع ولا يبعد ان يكون التبعية من هنا
بنورين لكونهما موجبا النور ويكون ضمير اعطيته للنور وقال بعضهم معناه
اعطيت بقراءته من الثواب الجزيل ما لا يحصيه الا الله تعالى على ان يكون الابهام للتعظيم

اسعد [illegible] الله

شيخ الاسلام [illegible] زاده

اسعد [illegible] الله

او لم تدعوا بحرف منها فيه الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجيبت
ورد بان هذا التخصيص بلا حاجة والتعميم بلا طائل لان الغرض وجه اختصاصهما
من بين جميع القرآن وهو لا يحصل بما ذكر لاشتراك غيرهما فيه الظاهر ان التخصيص بالنظر
الى التوجيه الثاني والتعميم بالنظر الى التوجيه الاول فللبعض الموجه ان يقول الظاهر ان
الغرض كما يقول المراد وجه تخصيصهما من بين جميع القرآن والمفهوم من ظاهر الحديث
لا يصلح له فلا بد من الصرف عن ظاهره والتخصيص الذي ذكره ذلك من جملة المعاني المحتملة
وان كان خلاف الظاهر واما قوله وهو لا يحصل بما ذكر لاشتراك غيرهما فيه فجوابه
ان مراده بما لا يحصيه الا الله العظيم كما عرفت من ان ابهامه للتعظيم فلا اشتراك لغيرهما
فيه وهو ظاهر وعن حذيفة رضي الله عنه قيل هذا الحديث وان اخرجه الثعلبي من
رواية ابي معاوية عن ابي مالك الاشجعي لكن قال الشيخ ولي الدين العراقي فان في سنده احمد بن
عبد الله ومأمون بن احمد الهروي وهذا الحديث من وضع احدهما وقال السيوطي
والقاضي زكريا انه موضوع والكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة وعلى
المكتب ايضا وهو مراد ههنا وخطأ المبرد اطلاقه على المكتب ورد بنقل الليث اياه
فاما ان يكون حقيقة بالاشتراك واما مجازا لانه موضع الكتاب بمعنى الكتبة جمع كاتب
كذا قال السيد الشريف وقد وقع مثله من المحقق التفتازاني حيث قال الكتاب بضم الكاف وتشديد
التاء المكتب وصفا ابتدائيا او لانه موضع الكتاب اي الكتبة جمع كاتب فان قلت فعلى
هذا الوجه لتخطئة صاحب القاموس الجوهري فانه كتب اللغة مصرحة بالمجاز قلت الذي يعلم
من كلامه في الصحاح هو كونه حقيقة فيه فانه قال والكتاب الكتبة والكتاب ايضا المكتب
واحد وهو كما ترى صريح فيما قلنا وبالجملة الكتاب كما يطلق على الكتبة حقيقة يطلق
على المكتب ايضا اما بطريق الحقيقة كما ذكره الثقات او بطريق المجاز بعلاقة الظرفية
كما ذكره غيرهم ولعل ما ذكرنا هو مراد ما قيل الكتاب يطلق على الكتبة جمع كاتب
وعلى المكتب ايضا اسم ثم قال انه اجمال لم يدر انه في ايهما حقيقة بل اشعر بانه مجاز في كليهما
وقد تحقق بما لفظ يطلق فانه خاص في المجاز والامر فيه سهل على انه يجوز ان يكون قوله

جمع كاتب ناظرا الى الكتاب لا الى المكتب بل هو الراجح فيكون نصا في كونه حقيقة
كما لا يخفى الحمد لله رب العالمين منصوب المحل على انه مقروء يحتمل ان يكون
المراد مجموع السورة او هذه الاية بخصوصها فعلى الاول يدخل في قول ذلك
الصبي اياك نعبد واياك نستعين وان تاب قومه فيسمعه الله تعالى اي هذا القول
ويقبله ويرتضيه فيرفع عنهم بذلك اي بسبب قبول ذلك القول من ذلك
الصبي العذاب الذي قضي به حتما فهو مفعول يرفع وعلى الثاني يمكن ان يؤخذ
دفع العذاب عن قومه من قوله تعالى رب العالمين فانه يدخل في قوله تعالى رب العالمين
هو وقومه دخولا اوليا ومعنى تربية العالمين كما سبق ايصالهم الى كمالهم ومن
جملة تربيتهم دفع العذاب عنهم وعلى تقدير ان يكون المراد السورة بتمامها
فلعل اختياره عليه السلام هذه الاية على لفظ سورة الفاتحة للاشارة الى
ان دفع العذاب عنهم كما يكون بسبب قبول قوله كذلك يكون بسبب هذه الاية
كما عرفت اربعين سنة مفعول فيه ليرفع قيل يدل على ان القضاء يتغير
الا ان يراد بالمقضي المقضي عنه على تقدير عدم قراءة صبي من صبيانهم الفاتحة
وفائدة قوله حتما مقضيا انه ليس لتخويفهم ليتوبوا ويرجعوا او قال بعض الشراح
قوله اربعين سنة ظرف لقوله يرفع اي يؤخر ذلك العذاب المقضي حتما عن القوم
المبعوث عليهم اربعين سنة ثم قال يدل على ان القضاء لم يبدل بها روي عليه
بعضهم حيث قال اي لا يدفع ذلك العذاب رأسا بل يؤخره هذه المدة ثم يحل
عليهم ليقضي الله امرا كان مفعولا ففيه اشارة الى ان القضاء المحتوم لا يقبل التغير
ولا التبدل اذ لا راد لقضائه والتأخير الى يوم الوقت المعلوم لا ينافي ذلك
بل تحقيقه كما قال عز وجل ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن
ما يحبسه الا يوم يأتيهم ليس مصروفا عنهم فما قيل فيه اشعار بان القضاء المحتوم يقبل
التغير فقد غير الحكم عن مواضعها وحرف كثيرا من النصوص عن مواقعها
اقول لا شك انه على ما قاله يكون المراد من البعث حتما مقضيا اصل العذاب

عصام الدين

لا البعث في ذلك الوقت كما هو المتبادر فاذا كان المراد اصل بعث العذاب
ولو بعد حين كان رفعه بحثهم بسبب ذلك رفعه بالكلية ولو بعد حين لان معنى رفع الشيء
رفعه على اي وجه اثبت والاثبات ههنا بعث العذاب ولو بعد حين فلا بد ان يكون
من رفعه رفعه على هذا الوجه منافيا في قوله اربعين سنة فلا يصح ما قاله فالوجه ان يكون المراد
بعث العذاب البعث في ذلك الوقت فيكون الرفع بمعنى رفع ذلك العذاب عنهم في ذلك الوقت
ولما كان ذلك العذاب حتما مقضيا لزم تغير القضاء الا ان يؤول بالتأويل الذي ذكره ذلك
القائل والعجب منه حال ان فيه اشارة الى ان القضاء المحتوم لا يقبل التغير ولا التبدل
اذ لا راد لقضائه فان عدم التغير والتبدل انما يدل عليهما هذا التعليل وهو قوله اذ
لا راد لقضائه ~~فان عدم التغير~~ لا الحديث المذكور فهو احق بان يقول فيه قد حرف الكلم
عن مواضعها وبالجملة لما كان ظاهر الحديث تغير قضائه اولوه حتى قال بعض شراح الكشاف
وتحقيق قوله عليه السلام فيمنعه الله فيرفع عنهم العذاب اربعين سنة بعينهم ما رواه ابو حزامة
عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله ارايت رقا نسترقيها ودواء نتداوى به هل يرد
من قدر الله تعالى شيئا قال هي من قدر الله وما روى عكرمة عن ابن عباس انه قال في
تفسير قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب الكتاب كتابان كتاب سوى ام الكتاب
يمحو الله منه ما يشاء ويثبت ما يشاء وام الكتاب الذي لا يتغير منه شيء وهو اللوح المحفوظ ثم
يعود الكتب والمحو والاثبات من احدهما دون الآخر موكول الى علم الله تعالى ولعل في
ذلك مصالح وفوائد بالنسبة الى الملائكة او العباد ومثل ان يظهر للملائكة مرتبة ابن ادم
في حضرة الله تعالى وان لا اثر للدعاء والابتهال الى حضرة الله تعالى ولا يكونون غافلين
بعد الاطلاع بذلك من الكتب الالهية واخبار الانبياء وغير ذلك من فوائد علمها عند الله تعالى

تم قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة المرجوة
على يد الفقير الى توفيق ربه الباقي السيد اسمعيل ابن السيد مراد
القاضي في يوم الاحد الخامس والعشرين من رجب المرجب
سنة خمس وتسعين والف في فكلجق

صدر الدين